Irénikon

22
1949

TOME XXII

Trimestre. 1949

IEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON

REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et Administration : IRÉNIKON, Prieuré, CHEVETOGNE (Belgique).

Conditions d'abonnement :

Belgique : 160 frs., le numéro : 45 frs. C. C. P. Brux. 1612.09.

Étranger : 170 frs. belges ; £ 1 ; $ 4 ; rédiger les chèques de préférence en francs belges.

France : 675 frs. français ; le numéro : 175 frs.

Correspondant particulier*:*

DOM MERCIER, 6*bis*, rue H. Cloppet, Le Vésinet (S. et O.) C/p. 5158-37.

Dépositaire :

OFFICE GÉNÉRAL DU LIVRE, 14*bis*, rue Jean Ferrandi. Paris 6e. C/p. 195-93.

Grande-Bretagne : £ 1.

DUCKETT, 140, Strand, London, W. C. 2.

Pays-Bas : florins 13,60.

UITGEVERIJ HET SPECTRUM, Catharijnesingel 35, Utrecht, Postbus 2073. Giro, 2762.72.

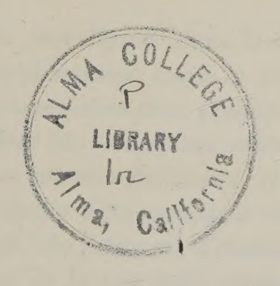
Proche-Orient (*Syrie, Liban, Palestine, Égypte*) :

Librairie SAINT-PAUL, Harissa (Liban).

SOMMAIRE

(Suite p. 3 couverture).

Irénikon



TOME XXII

1949

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE. BELGIQUE

Imprimatur
P. Blaimont, vic. gen.
Namurci, 15 febr. 1949.

Cum permissu superiorum.

IRÉNIKON

Tome XXII. **1er trimestre 1949.**

Note liminaire.

Plusieurs ont noté déjà la coïncidence entre le mouvement œcuménique ou, pour mieux dire, le mouvement unioniste et le retour aux sources chrétiennes. Le Prof. Alivisatos, l'œcuméniste grec, parlait jadis de la nécessité d'un retour à la théologie ancienne dans l'Orthodoxie pour le travail d'unité. Récemment encore, le P. Florovsky (*cfr plus loin* p. 75) *parlait, dans le même sens, d'une période* « *néopatristique* » *qui s'instaure dans l'Église. Il est patent aussi que, dans le monde catholique,* « *retour aux sources* » *et* « *œcuménisme* » *vont de pair, et que ceux qui sont engagés dans l'une de ces voies ne tardent pas à rejoindre l'autre.*

Un courant nouveau s'est dessiné dans la théologie protestante, qui rajeunit singulièrement aussi la pensée religieuse, et éveille l'idée d'une communion plus grande. Il s'agit d'une « *théologie biblique* », *dont les principaux représentants sont à compter parmi quelques savants anglicans, et des protestants suisses à tendance spirituelle. Elle consiste à retrouver à l'intérieur même de la Bible, de l'Ancien Testament surtout, les principes fondamentaux de la typologie chrétienne, les différentes époques de l'histoire d'Israël ayant été, les unes par rapport aux autres, complémentaires et prophétiques. Le Messie venu, cette manière, jusque là discrète, de retrouver les figures imparfaites des événements eschatologiques dans d'autres figures plus parfaites* (*p. ex. l'exode d'Égypte et le retour de Babylone*) *a pris subitement des proportions grandioses, et les apôtres, sous la motion de l'Esprit de la Pentecôte, ont fait jaillir avec force cette divine typologie. Cette* « *exégèse patristique* »

avant les Pères, alors que le Christ n'était que pressenti, est certainement une recherche de la trace de Dieu dans l'humanité, et comme telle, elle est souverainement bienfaisante. L'écho des premières manifestations de cette théologie a, dans le monde catholique, été accueilli chaudement par beaucoup. Que tous les chrétiens se penchent amoureusement sur leurs Saints Livres, ils ne pourront en retirer que des fruits d'unité !

C'est dommage pourtant que ces mouvements n'aient devancé l'opinion d'une quinzaine d'années ! Plusieurs jettent aujourd'hui la pierre à Claudel d'avoir fait, en parlant de la Bible, une exégèse qui se moque de l'exégèse. Si, dans sa faim de comprendre l'Écriture, le poète avait trouvé jadis, parmi les théologiens, des gens capables de lui donner ce qu'il cherchait, il se serait vraisemblablement fait disciple et ne se serait pas enfoncé dans l'anti-scientisme qu'on lui reproche. On lui jette aujourd'hui, transformé en pierres, le pain qu'on aurait dû lui servir autrefois, et la faute n'en est pas à lui seul s'il s'est aventuré dans une interprétation parfois trop personnelle et trop fantaisiste. Faut-il rappeler ici — et non seulement pour Claudel — la profession de foi du Concile de Trente, que chaque prêtre doit émettre au moins une fois dans sa vie, et qui engage à ne recevoir jamais et n'interpréter l'Écriture que selon le consentement unanime des Pères ? On peut chicaner — et on s'empressera de le faire — sur le mot « unanime », mais peut-on dire que le temps des Pères étant révolu, la préférence du chrétien doit aller aux méthodes plus modernes ? La pensée humaine est toujours divisée en deux camps, celui des conservateurs et celui des libéraux. Les libéraux d'hier deviennent quelquefois les conservateurs d'aujourd'hui, et alors, la roue tourne. Dans cette gyration, l'Église reste toujours éternellement jeune, et égale à elle-même. L'Écriture ne vieillit pas. Les Pères non plus. Mais les méthodes théologiques, qui appartiennent aux théologiens, peuvent changer, alterner, se remplacer au besoin quand l'une d'elles est fatiguée.

XXX

Une vue sur l'Assemblée d'Amsterdam.

I

Le congrès d'Amsterdam de 1948 a été l'assemblée constituante de ce qui est appelé Conseil œcuménique des Églises. Ce fut à la fois un achèvement et un commencement : l'*achèvement* d'une longue préparation, plus longue que l'on ne l'aurait cru, et que les péripéties de notre époque troublée étaient venues compliquer ; un *commencement* parce que là fut créé un nouvel organe de la conscience et de l'action œcuméniques. Le sens et la signification du congrès d'Amsterdam ne se révèlent que dans cette perspective historique : il est une étape, un moment d'un processus qui n'est pas encore achevé.

Laissons comme hors de propos, la préhistoire du Conseil œcuménique. La décision d'en créer un a été prise aux congrès d'Oxford et d'Édimbourg en 1937 et confirmée à une conférence spéciale réunie à Utrecht en mai 1938. C'est alors qu'on rédigea et approuva une « Constitution » provisoire

(1) L'article du R. P. G. Florovsky que nous publions avec reconnaissance et à titre documentaire, exprime un point de vue original et intéressant, mais si intentionnellement confessionnel et même personnel, que les réserves d'usage dans une revue catholique semblent inutiles. Une simple remarque suffira relativement au mot « catholique ». L'auteur ne l'emploie jamais dans le sens que lui donne l'Église. Il lui donne tantôt le sens d'« antiprotestant » qu'il explique brièvement dans le texte et qu'il y met parfois entre guillemets, tantôt celui qu'entend la théologie orthodoxe. Nous indiquons celui-ci en traduction française par des guillemets que nous nous approprions par une note. (N. d. l. R.).

du Conseil, qui après des amendements peu essentiels fut confirmée et entra en vigueur à Amsterdam.

Faisons remarquer aussitôt comme très important que la nouvelle organisation a un caractère consultatif et que, ne possédant aucun pouvoir canonique et aucun autre mandat que le consultatif, elle n'est pas un organe de gouvernement. Les sections 3 (Fonctions) et 4 (Autorité) de la « Constitution » le disent sans équivoque possible.

L'idée de base et le but sont donc parfaitement clairs. Le Conseil est un organe de consultation et de collaboration ; il est un lieu pour l'échange d'idées et pour la discussion en commun des questions de controverse et de brûlante actualité qui possèdent un intérêt général.

Il faut donc décrire et évaluer le Conseil œcuménique dans des catégories *dynamiques* plutôt que *statiques*, comme un processus plutôt que comme une institution. Pareille interprétation de la Constitution est délibérément soulignée dans une résolution spéciale du congrès d'Amsterdam (laquelle ne fait en somme que répéter une disposition prise par le Comité provisoire à *Buck Hill Falls* en avril 1947). Le Conseil œcuménique décline résolument toute prétention à être ou à devenir une organisation super-ecclésiastique, ainsi qu'à exercer quelque pouvoir que ce soit à l'égard des Églises-membres. Sans doute le Conseil peut-il parler au nom des Églises, mais alors et dans la mesure seulement où il y est spécialement mandaté. En tout cas, — et la pratique l'a déjà prouvé, — le Conseil ne fait pas plus que de recevoir *(receive)* une certaine rédaction de texte ou un rapport *(statement* ou *report)* et que de les *transmettre* à l'examen des Églises pour qu'elles en tirent les conclusions utiles ; ce sont elles encore qui devront éventuellement prendre, d'après leur propre jugement, sous leur propre responsabilité et en vertu de leur propre autorité, les mesures « correspondantes » et entreprendre des actions « correspondantes » *(commended to the*

Churches for their serious consideration and appropriated action).

Ainsi donc tout travail du Conseil a, tant dans son idée que dans son intention, un caractère préliminaire et inchoatif ; il n'anticipe ni ne prédétermine l'issue finale de l'affaire. Ce n'est toujours qu'un commencement, qu'une proposition, qu'une initiative, qu'une invitation. Ainsi par exemple, le sens authentique et plénier de ce qu'il serait plus juste d'appeler au lieu de résolutions, les « témoignages » et les « formulations » d'Amsterdam *(findings and statements)*, se révélera seulement dans les échos que leur feront les Églises elles-mêmes et les actions qu'elles entreprendront. Actuellement ces « déclarations » ont plutôt le sens d'une question ou d'un appel ; il est difficile de rendre avec exactitude le sens du mot anglais *challenge* ; inévitablement brèves, elles ont besoin d'être encore explicitées et interprétées.

En tout cas la « Constitution » du Conseil n'est pas un document théologique ; elle est seulement pour ainsi dire un directoire (une *By-Law)*. Quant aux rapports des commissions d'Amsterdam, ils ne sont, en dernière analyse, rien de plus qu'un programme pour une discussion ultérieure, une espèce de *Terms of Discussion*. Sans doute obligent-ils et incitent-ils à une interprétation théologique, et leurs auteurs avaient-ils certainement des prémisses théologiques ou confessionnelles bien définies ; mais, encore une fois, chacun d'eux avait-il les siennes propres. Le sens des conclusions d'Amsterdam sera indubitablement compris de différentes façons en fonction des prémisses et des étalons confessionnels de chaque Église (et de ce qu'exprime le mot *Background*, difficile à traduire). Il est sûr que tous ne liront pas la même chose dans le même texte. Toute réunion œcuménique et tout document œcuménique sont toujours une espèce de carrefour où se croisent beaucoup de chemins ; ils sont encore une sorte d'écheveau de fils entremêlés. Croisements et

entremêlements sont de plus beaucoup plus compliqués qu'on le croirait de prime abord. Les rencontres œcuméniques et les chocs d'idées qui s'y produisent, permettent mieux que toute autre méthode parfois plus simple (sinon simpliste), de comprendre cette complexité créée par la vie. On pourrait peut-être exprimer la chose encore ainsi : la collaboration œcuménique et les énoncés œcuméniques ne lient et n'obligent personne, du moins d'une façon univoque et définitive.

Tout ceci est évidemment mon opinion et mon impression personnelles, ma compréhension et mon attitude envers cette chose. D'autres, dans un autre contexte confessionnel, s'exprimeront sans doute autrement ou diront même autre chose. Mais moi non plus, je ne vais pas jusqu'au bout de ma pensée vu la brièveté du temps et l'exiguité de place dont je dispose, et aussi parce que je suis convaincu de l'état d'ébauche dans lequel se trouve mon sujet.

Au fond je m'efforce de répondre à une question spéciale et de le faire à moi-même d'abord. Cette question peut être formulée ainsi : y a-t-il place pour des théologiens orthodoxes, surtout pour des représentants mandatés (mais loin d'être plénipotentiaires) des Églises orthodoxes locales, dans un mouvement, et un mouvement encore organisé au point d'en être presque une organisation, dont les initiatives et la direction appartiennent à des « protestants » (mot pris dans le sens large qui accepte l'acquis de la Réforme) ? Peut-on attendre quelque profit et quelque succès d'une pareille participation ? Les pusillanimes et les méfiants y ajouteraient volontiers : une pareille participation n'indique-t-elle pas une sérieuse confusion des notions ecclésiastiques, une conscience ecclésiastique branlante et incertaine, un abaissement des critères ecclésiastiques, une acceptation aprioriste et injustifiée des principes et des mesures de ce qui est appelé Réforme (que des voix, même protestantes, appellent parfois, bien que rarement, déformation) ?

Je n'hésite pas à répondre affirmativement à toutes ces questions. Oui, il y a place pour l'Orthodoxie dans le Mouvement œcuménique ; elle y a une tâche propre et incontestablement utile. Il ne s'ensuit pas cependant qu'il n'y ait à cela de difficultés ni non plus de danger sérieux. Le travail œcuménique connaît aussi sa « voie étroite » et sa « porte étroite ». Le tout est de ne pas se laisser entraîner sur les voies larges, lesquelles à titre de tentation et de scandale ne manquent pas non plus dans le monde « catholique ».

Comme je ne me flatte pas d'échapper à une interprétation fausse de mes dires, je crois devoir y revenir. Je comprends la participation au Mouvement œcuménique comme une participation à la conversation ou au colloque œcuménique, et je considère pareille participation non seulement comme permise et possible pour les orthodoxes, mais encore comme un devoir direct découlant de l'essence même de la conscience orthodoxe et de l'obligation qui incombe à la véritable Église de témoigner sans relâche partout « dans les synagogues, devant les rois et les princes ». Comment croira-t-on à moins d'avoir entendu ? Et comment entendra-t-on sans prédication ? Cette sentence apostolique est bien à sa place ici.

Je vois la participation orthodoxe au Mouvement œcuménique dans la ligne de l'action missionnaire. L'Église orthodoxe est spécialement appelée à une part dans l'échange œcuménique d'idées précisément parce qu'elle se sait la gardienne de la foi apostolique et de la Tradition dans leur intégrité et leur plénitude, et être dans ce sens la seule véritable Église ; parce qu'elle a conscience de posséder le trésor de la grâce divine par la continuité du ministère et la succession apostolique ; parce qu'enfin elle prétend ainsi à une place extraordinaire dans la chrétienté divisée. L'Orthodoxie est la vérité universelle, la vérité pour le monde entier,

pour tous les temps et tous les peuples. Voilà les raisons pour lesquelles l'Église orthodoxe est appelée et est obligée de témoigner de la vérité du Christ toujours et partout, devant le monde entier.

Si je définis comme missionnaire la tâche et le caractère de la participation orthodoxe au Mouvement œcuménique, je ne l'entends pas dans le sens de propagande directe ou de prosélytisme. Cela me semble clairement découler de ce que je viens de dire. Mais à la conviction intérieure que l'Orthodoxie est l'immuable vérité, vient s'ajouter une considération d'ordre formel, laquelle défend de ranger, ne fût-ce que de l'extérieur, l'Orthodoxie parmi les confessions ; il s'agit de son antiquité et de sa fidélité à la Tradition.

Le théologien orthodoxe ne se sent pas perdu au milieu de ses collègues à pensée ou à foi différentes des siennes, même quand ils sont la majorité ; et ceci précisément parce qu'il connaît sa fidélité à la tradition apostolique et qu'il expose devant ses collègues non orthodoxes non pas ses propres conjectures ou essais, non pas des opinions théologiques, mais l'indiscutable et l'immuable doctrine de l'Église universelle. Ce n'est jamais non plus d'un point de vue confessionnel spécial qu'il se fait le protagoniste ; il n'a d'ailleurs pour cela pas d'appui du genre des XXXIX Articles anglicans ou de la *Confessio Augustana* ou encore du Catéchisme de Heidelberg. Mais il se réfère directement ou indirectement aux conciles œcuméniques et aux Saints Pères, c'est-à-dire à des autorités et à des instances qui dépassent essentiellement les plans des désaccords historiques et qui doivent avoir une valeur déterminante pour tout chrétien.

Une pareille position nous ramène aussi au « terrain commun », autrement dit à l'« Église indivise ». Le théologien orthodoxe peut et doit représenter moins l'« Orient » contemporain que l'antiquité œcuménique elle-même. Voilà pourquoi jamais il ne se rangera avec ceux qui représentent

nécessairement seulement l'actualité, ou le passé récent, ou même quelque chose de plus ancien, mais qui est déjà touché de provincialisme à cause de la désagrégation de l'unique Tradition. L'antiquité est importante, il va de soi, plus par son caractère intégral, synthétique, que par son ancienneté. L'Orthodoxie exprime dans l'économie de l'œcuménisme le moment patristique. En tout cas, c'est seulement ici que l'Œcuménisme orthodoxe trouve sa justification et son sens. La référence aux courants contemporains de la théologie « orientale » (ou plutôt russe) ne peut avoir jamais qu'un sens subordonné, limité et pas toujours positif.

On voit donc que l'Orthodoxie et son théologien ont une responsabilité spéciale : si le monde a perdu le chemin de la foi et si chez les chrétiens eux-mêmes la pureté de la foi a été voilée, une part considérable de la faute revient aux orthodoxes, lesquels oublient si souvent le caractère universel de la foi qui leur a été confiée et qu'ils confessent. L'Église est appelée non seulement à enseigner ses enfants mais aussi à témoigner devant ceux de l'extérieur qui l'ont quittée.

Une dernière question s'élève maintenant, une question qui n'est pas seulement du ressort de la pratique pastorale ou de la psychologie pédagogique. Le milieu œcuménique est-il un champ propice pour un pareil témoignage et le Mouvement œcuménique ainsi que la part que les orthodoxes y prennent, sont-ils un moyen convenable et sûr pour témoigner ? Ne serait-il pas mieux, plus simple, plus raisonnable de se mettre à l'écart, de parler du dehors, de souligner dès l'abord l'incompatibilité dernière des prémisses initiales ainsi que la divergence essentielle dans la formulation des tâches et des buts finaux ?

Cette question est trop complexe et trop délicate pour pouvoir être traitée brièvement ; il serait d'ailleurs impossible de la discuter à fond ici. Mais la réponse est simple et spirituellement convaincante, sans que de longues preuves

et une analyse fouillée soient nécessaires. L'authentique prudence pastorale exige incontestablement le témoignege œcuménique et précisément sous sa forme concrète de recherche.

Il suffira de souligner deux choses qui ne sont pas peut-être parmi les plus importantes. Premièrement, il n'est certes pas difficile de rejeter la Réforme dans ses aspects historiques, mais il est impossible d'en faire de même avec le ou les problèmes qui ont été soulevés et discutés depuis l'époque de la Réforme en Europe. Ceci est vrai même quand les solutions « protestantes » qu'ils ont reçues sont décidément à écarter. Il faut au contraire refaire en entier le chemin de cette problématique avec une entière attention et sympathie, et, de l'intérieur, la hausser et l'amener à l'évidence des solutions catholiques. Chose impossible à faire du dehors en qualité d'observateur, et possible seulement pour un compagnon de route et pour un convive. Chose particulièrement vraie de nos jours où se fait une revision approfondie des positions protestantes et où l'on redécouvre des espaces et des profondeurs oubliées.

Dans une telle attitude il n'y a ni astuce ni condescendance. Les participants orthodoxes du Mouvement œcuménique n'ont jamais caché le caractère extraordinaire de leur position et de leur état de conscience, ils ne l'ont fait ni à Lausanne ni à Édimbourg. Ce caractère extraordinaire n'est un secret pour personne ; d'ailleurs il n'y a rien à cacher ici. Chacun sait à l'intérieur du Mouvement œcuménique que pour les orthodoxes l'Orthodoxie est la plénitude et la vérité immuable, non pas un des types variés et également justifiés (types « culturels-psychologiques ») du christianisme. Le dialogue fraternel n'en est pas rendu spirituellement impossible.

Nous en arrivons au second point. Aussi terne que soit la rédaction de la « base » du Mouvement œcuménique, elle marque, pour autant qu'elle est acceptée sincèrement et

sérieusement (chose qui ne peut être mise en doute), une limite d'une importance majeure et d'une profondeur mystique authentique. La foi dans le Christ comme Dieu et Sauveur, unit réellement ceux qui la gardent et la confessent ; elle le fait d'une façon psychologique, mais encore aussi à une profondeur qui dépasse celle-ci et est incompréhensible. Nous ne pouvons exprimer cette unité en une formule logique adéquate ; le fait même de l'unité, lui, est hors de doute et de toute contestation. L'accord sur les fondements de la foi, fût-il très incomplet et pas toujours univoque, unit les hommes non seulement subjectivement sur le plan de l'« unanimité » humaine, de l'affinité d'âme, mais de plus il trace objectivement même un certain cercle ontologique qui fait que ceux qui se tiennent à son intérieur sont par là séparés d'avec le monde extérieur et ténébreux, d'avec tout ce qui est étranger à la Croix et qui ne reçoit pas du tout le Christ Seigneur et Sauveur. On ne peut pas, en effet, n'être que subjectivement avec le Christ dans l'amour et dans la foi. Il y a ici un mystère et un problème ecclésiologique très profond. Je sais bien que je le dessine sans relief et le décrit d'une façon très peu précise et intelligible. Tel quel cependant, il justifie complètement sur le plan pratique la réflexion et l'action communes des chrétiens, et donne à celles-là une valeur dont il est impossible de rendre un compte exact dans des catégories purement psychologiques. Malgré toutes ces déficiences une telle action œcuménique chemine sur la voie de l'unité et de la réintégration de la chrétienté.

Dans cette action, il faut nettement distinguer le *but final* et la *tâche immédiate*. Les confondre serait dangereux et peu clairvoyant. Accomplir, quand c'est possible, la tâche immédiate n'est pas encore atteindre le but. La tentation de l'oublier est toujours présente. La communauté œcuménique ne peut être prise pour la « réunion des Églises ». Et avec ça elle possède un certain sens positif bien que sa signification

définitive dans l'économie générale de l'unité chrétienne ne soit pas encore visible. D'autre part il ne faut pas non plus faire du but final une tâche immédiate, car cela ne conduirait qu'à un utopisme fallacieux, tantôt optimiste, tantôt pessimiste. Dans les deux cas, il y aurait manque de jugement historique sain et de sens de la réalité.

Je le répète : je parle d'un point de vue orthodoxe et j'exprime une opinion personnelle. Parmi les œcuménistes il y en a, peut-être, peu qui seront d'accord avec moi ; il y en a beaucoup qui sans doute voient et apprécient les choses tout à fait autrement. Rien d'étonnant à ce que les protestants le fassent à leur point de vue (si toutefois il en existe un d'univoque, ce dont il est permis de douter), le contraire serait surprenant. Mais il n'y a aucune raison de considérer l'estimation « protestante » de l'œcuménisme comme la seule légitime et, pour ainsi dire, « authentique » sur le plan réel non pas sur celui des conjonctures et des besognes humaines. Il serait donc possible que, dans l'économie divine de l'histoire chrétienne, le Mouvement œcuménique conduise à des buts tout différents de ceux que les œcuménistes « protestants » entrevoient, et que l'interprétation orthodoxe, inspirée qu'elle est d'une vision plus adéquate de l'Église et d'une part plus intime dans son mystère, pénètre, par contre, profondément dans les arcanes de la Providence divine.

Encore une fois : je parle d'œcuménisme dans une perspective *dynamique* et je ne ferme pas les yeux sur les fautes, les lacunes et même les illusions de l'empirie œcuménique ; je ne parle même pas de ce pour quoi le Mouvement œcuménique se prend ou se prétend lui-même ; il y a là beaucoup d'insuffisant, de simplement erroné ou de prêtant à erreur. J'expose ce que le Mouvement œcuménique pourrait être, pourrait devenir, si le témoignage « catholique » (1) y pénétrait

(1) Les guillements sont nôtres.

de différentes façons : comme ferment, catalyseur, avertissement, frein, *veto* ou au moins un *non possumus*, lequel serait dit, non pas de l'extérieur, mais de l'intérieur, non pas par une simple condescendance ou tolérance, mais dans un esprit d'amour et de fraternité.

Je peux me tromper dans cette appréciation, mais jusqu'à présent je n'ai pas de raison pour la mettre en doute. Quoi qu'il en soit, le Seigneur de la moisson, lui, laisse prudemment pousser la zizanie avec le bon grain jusqu'au jour voulu, pour ne pas entraver la germination et la poussée de celui-ci. Je dis : même la zizanie ; l'œcuménisme n'étant pas pour moi une mauvaise herbe, je conclus *a fortiori*.

II

A Amsterdam les représentants orthodoxes étaient moins nombreux qu'attendu. Des quatre-vingt-cinq places prévues par la constitution d'Utrecht, vingt-cinq seulement furent occupées. Rien que deux Églises locales avaient nommé leurs délégués officiels : le Patriarcat œcuménique (Constantinople et la diaspora d'Europe occidentale et centrale, ainsi que d'Amérique) et l'Église du royaume de Grèce ; il faut y ajouter les représentants du diocèse roumain aux États-Unis. D'autres Églises du Proche-Orient avaient d'abord donné leur adhésion au Conseil œcuménique, mais n'envoyèrent pas de délégués à Amsterdam pour différentes raisons, tout en ne retirant pas leur consentement. Le patriarcat de Moscou déclina l'invitation. La question de la participation au Mouvement œcuménique en général et à la conférence d'Amsterdam en particulier, fut discutée en juillet dernier à Moscou, lors de la conférence des chefs et des représentants des Églises autocéphales orthodoxes ; la résolution concernant la non-participation a été signée par les représentants des Églises russe, géorgienne, serbe, roumaine,

bulgare, polonaise, albanaise et du patriarcat d'Antioche (les délégués d'Antioche représentaient aussi le patriarcat d'Alexandrie).

Il serait hors de propos d'analyser et d'apprécier ici la résolution moscovite (elle fut accompagnée d'autres résolutions concernant, elles, la hiérarchie anglicane et le Vatican, ainsi que d'un appel aux chrétiens du monde entier) (1) ; c'est là un sujet spécial qui n'est pas organiquement lié à la conférence d'Amsterdam elle-même. Cependant un point important est à remarquer. La résolution semble être énoncée conditionnellement : le Mouvement œcuménique est condamné « dans sa ligne actuelle », et donc la possibilité d'une revision de la position et d'un accord ultérieur n'est pas exclue. Certains milieux œcuméniques ont adopté cette interprétation. Mais une lecture attentive fait résolument rejeter une telle version optimiste : par « ligne actuelle » on comprend précisément l'organisation du Conseil œcuménique... Il faut donc considérer la résolution moscovite comme définitive.

De fait la chose a de l'importance : la résolution de Moscou enlève pour longtemps à la majorité des Églises orthodoxes locales, la possibilité de participer au travail et au Mouvement œcuméniques. Et puis elle apporte une nou-

(1) Fait curieux : en plus du texte de l'Appel publié dans le numéro spécial du *Journal du patriarcat de Moscou*, il en existe un autre provenant sans doute d'une source bien informée. Il a été publié (on ne sait pourquoi) en traduction française dans le *Synodikon* de l'église de l'Assomption auprès du cimetière de Saint-Geneviève du Bois, registre I, septembre 1948, édition appartenant à un groupe de clergé de la juridiction du patriarcat de Moscou. Ce même texte circulait pendant le congrès d'Amsterdam. Plusieurs alinéas y sont consacrés au Mouvement œcuménique pour le rejeter dans les termes les plus tranchants et les plus catégoriques. L'origine et l'autorité de cette rédaction sont sujettes à caution ; leur contenu répond cependant aussi bien à la résolution officielle qu'aux rapports qui leur ont servi de fondement.

velle division dans le monde orthodoxe selon qu'on participe ou non au Conseil œcuménique.

On peut se demander si la participation orthodoxe en général ne s'en déprécie pas et si elle n'en perd pas son caractère et son sens de « représentation ». Les quelques Églises locales peuvent-elles représenter tout le monde orthodoxe ?

La question semble justifiée, mais en réalité il y a ici une difficulté imaginaire, surtout quand on s'en tient au point de vue formulé plus haut. En l'occurrence que peut bien vouloir dire « représentation » ? Il est bon de se rappeler maintenant que dès le début, c'est-à-dire dès la Constitution d'Utrecht, la représentation orthodoxe au Conseil œcuménique était formulée globalement sans une distribution définitive des places entre les différentes Églises ; l'Église russe ne pouvait alors entrer en ligne de compte pour des raisons qui sont obvies (de ce temps là, les invitations étaient en général adressées d'abord aux « Églises » qui avaient participé déjà aux Mouvements *Foi et Constitution* et *Vie et Action*). En d'autres mots on avait en vue la représentation de la confession orthodoxe plutôt que des différentes Églises. Il était important d'assurer une voix à l'Orthodoxie et non pas la représentation d'intérêts et de points de vue locaux. En un certain sens c'était reconnaître tacitement la position particulière et extraordinaire de l'Orthodoxie dans le Mouvement œcuménique. Dès le début on faisait pour les orthodoxes exception au principe général de représentation *territoriale* en faveur du principe (ou de la méthode) *confessionnel*. Moscou le prit alors pour un manque d'attention ou un signe de mépris. Le sens réel en était diamétralement opposé. L'unité du point de vue orthodoxe semblait si évidente qu'elle mettait à l'arrière-plan la distribution territoriale. Chacune et toute Église locale était censée pouvoir suffisamment représenter l'Orthodoxie. Les Églises luthériennes, par exemple, avaient insisté pour que leur fût

appliqué le même principe a-territorial parce que leur intérêt portait non pas sur la satisfaction de prétentions locales, mais sur l'expression adéquate du principe confessionnel.

Sans doute le critère territorial ne doit-il pas être tout à fait rejeté ou oublié. Cependant, quand dans l'Orthodoxie il reçoit trop d'accent, il ne peut que témoigner d'un particularisme maladif et de l'affaiblissement de la conscience d'universalisme. En tout cas la limitation et le rétrécissement de la représentation orthodoxe ne peuvent empêcher le but premier et immédiat : le témoignage précis et vrai de l'Orthodoxie elle-même devant le monde non-orthodoxe. La plénitude territoriale n'y est pas absolument indispensable. Des témoins même peu nombreux mais fidèles, de la conscience et de la tradition orthodoxes n'en diront pas moins que s'ils étaient nombreux ou tous réunis, à condition de parler de l'Orthodoxie et de ne pas tomber dans le « protestantisme de la tradition locale » (l'expression est de Vladimir Soloviev et a en vue le schisme des vieux-croyants de Russie). Saint Irénée de Lyon le dit clairement : « car la force de la Tradition est une ». Le critère de base est l'immuabilité de la Tradition apostolique, non pas l'accord empirique d'une majorité territoriale. Bien sûr on ne peut ne pas déplorer la sortie de plusieurs Églises (nombreuses ou pas) de la conversation œcuménique, elle est une perte réelle et douloureuse ou bien une lacune. Mais ceux qui participent à cette conversation n'en perdent ni le droit ni le devoir de remplir leur mission, laquelle n'en devient elle-même pas plus difficile en principe.

Tout dépend de la façon dont on comprend la vocation orthodoxe dans le travail œcuménique et de ce qu'on en attend. Ce sont la compétence véritable, l'authenticité orthodoxe, la représentation non pas des intérêts locaux mais de la base de la foi, qui doivent l'emporter. Certaines craintes sont néanmoins légitimes ici. La tentation du provincialisme et

de la « Tradition locale » guette toujours et est toujours forte. Mais on la surmonte moins par l'accord de provincialismes locaux que par l'attisement de l'esprit d'universalité et par l'examen de conscience qui prend pour point de mire la conscience constante de l'Église.

A ce point de vue la représentation orthodoxe à Amsterdam n'a peut-être pas été suffisante dans la mesure où elle n'a pas été assez active ou aggressive. La voix orthodoxe ne s'y fit peut-être pas entendre avec une insistance, une force et une fréquence suffisantes, mais le petit nombre des orthodoxes n'y fut pour rien. Une délégation nombreuse aurait pu être trop silencieuse aussi, pour des raisons diverses. Ce qui importe à l'heure présente n'est pas le grand nombre, mais la fermeté, la décision, le zèle et la profondeur, toutes choses qui exigent l'ardeur et la pureté de la foi bien plus qu'elles ne dépendent des conditions géographiques et ethniques. Et puis Amsterdam, comme toute rencontre œcuménique d'ailleurs, n'est que le début d'une discussion, non pas son terme. Les questions sont posées ; les réponses seront données moins par les participants au congrès que par les Églises, leurs pasteurs et leurs fidèles. Voilà d'où dépendent le succès ou l'échec. Les intérêts locaux n'ont qu'à reculer à l'arrière-plan quand ce sont les bases mêmes de la foi et de l'espérance chrétiennes que l'on discute. L'arrière-plan n'est sans doute pas négligeable non plus, mais le secondaire n'est pas à mettre en avant.

Sur le plan pratique l'absence de certains pays et nations est plus qu'une simple lacune géographique ; elle est un rétrécissement essentiel du champ d'action (ce qui ne veut pas nécessairement dire du champ de vision ou de l'horizon). Il est évident toutefois que c'est avant tout le désaccord sur les principes, non pas les déficiences territoriales, qui le produit. Le « rideau de fer » lui-même est tissé de principes, avec la matière impondérable des idées, des con-

victions, des contre-convictions (et aussi peut-être des préjugés). Ce sont là les obstacles impondérables dont le Mouvement œcuménique doit inévitablement tenir compte.

III

Aucun participant d'un congrès œcuménique ne pourrait en faire une relation complète. Les réunions publiques et plénières ne sont pas le lieu du travail véritable ; celui-ci se fait plutôt dans les sections et les commissions ; et personne n'a le don de bilocation. Dans les comptes rendus officiels il est d'habitude peu ou pas du tout parlé des réunions des sections. Il en résulte que le tableau est incomplet et surtout pauvre en couleur. Les résolutions et les rapports sont cités, mais le processus même du travail en commun ou du raisonnement à haute voix échappe souvent dans le feu des discussions et s'oublie, tandis que c'est en lui que se concentrent toute la vitalité et la force. Seule la texture vivante rend la conclusion de la conversation intelligible jusqu'au bout ou, mieux encore, en découvre le sens authentique.

En ce qui concerne les généralités de la conférence, je pense que je ne pourrai guère ajouter à ce qu'en ont donné les relations que les revues spécialisées ont déjà publié ou publieront. Force m'est de me limiter à la seule section à laquelle j'ai pris part. Je commenterai les autres peut-être une autre fois.

Pour le monde extérieur ce sont les conversations sur « le désordre de la société » ou sur « le désordre international » ou peut-être encore sur « l'attitude chrétienne envers les juifs » qui présenteront le plus d'intérêt. Je ne veux pas le nier, non plus que l'incontestable acuité de ces problèmes. Et pourtant, pour les destinées du Mouvement œcuménique, c'est la discussion de la question fondamentale et théologique sur l'Église — « l'Église universelle dans le dessein de Dieu », qui revêtit la plus grande et foncière importance.

Je ne paraphraserai pas le rapport de cette section qui est déjà publié. Qu'il me suffise de rappeler que la rédaction définitive du rapport livrée au public, est le résultat d'un long échange de vues dans la section elle-même, dans la commission préparatoire et dans une commission spéciale de rédaction. Somme toute elle est la dixième rédaction (et je ne suis pas encore sûr d'avoir sous la main tous les documents intermédiaires). Ce travail de rédaction n'a pas été un simple exercice de style, mais une réflexion théologique en commun (surtout dans la commission de rédaction).

Une question de méthodologie se posa d'abord : pouvait-on, devait-on s'en tenir à la manière œcuménique devenue coutumière, qui est de marquer les points d'accord et de désaccord entre les confessions dans des questions de détails ? Ou bien pareille méthode ne devait-elle pas empêcher la précision du diagnostic et conduire à une déformation de perspective ? Il y eut pas mal de défenseurs de la méthode éprouvée, mais on réussit quand même à la remplacer par une autre. Au cœur du rapport se trouve le témoignage d'un désaccord profond, non pas dans les questions de détail ou mieux dans une question prise séparément, mais dans l'ensemble de la doctrine théologique.

Le document entier en acquiert une sincérité et une précision nouvelles ; elles furent maintenues malgré les tentatives de les voiler par de la phraséologie. On aurait certainement pu dire plus et plus clair. Il est peu probable cependant qu'on aurait pu le faire tous ensemble. La précision dans la formulation et spécialement difficultueuse de nos jours quand beaucoup de théologiens « protestants » confessent ouvertement des vues « catholiques » et retournent à la tradition des Saints Pères et au sens direct de la Parole de Dieu. La netteté de la terminologie en souffre (surtout en anglais). Finalement, malgré des résistances venant de différents côtés, les deux termes furent conservés, ne fût-ce qu'entre guillemets et munis de notes.

La raison fondamentale du désaccord est exprimée d'une façon on ne peut plus directe : c'est la succession apostolique (entendue dans sa compréhension et son sens entiers). Ce n'est pas là encore une fois une question particulière ; c'est l'incompatibilité de deux façons totales de comprendre le christianisme et l'Église. Le tout est exprimé iréniquement et sans voile. Pareille perspective permet de bien assigner leur place aux accords et aux points de rencontre. Les désaccords, eux, sont brièvement et sans réticence énumérés au milieu de la sphère d'accord bien délimitée. Mais il n'y a peut-être qu'un théologien compétent qui pourrait immédiatement découvrir la richesse de sens de ces formulations brèves. Cette convergence de vues dans des traditions confessionnelles séparées est en tout cas caractéristique de notre époque. La langue du rapport n'est, il va de soi, pas toujours familière pour un théologien « catholique ».

De l'ensemble il résulte un programme suffisamment équilibré pour permettre une discussion ultérieure et la recherche de la vérité. « Bien que nous ne puissions arriver à un accord parfait (*fully meet*). Notre-Seigneur ne nous permettra pas de nous détourner les uns des autres ». Cette phrase, tout comme sa pareille dans le message général de la conférence d'Amsterdam : « Nous avons l'intention de rester ensemble », exprime la conscience profondément ressentie d'un lien mutuel, de la commune responsabilité chrétienne et de la solidarité sous le signe commun de la foi dans le Christ, Dieu incarné et Sauveur du monde, et ceci malgré une différence « très profonde ». Rien ici d'un désir d'adoucir les divergences. En ce sens Amsterdam est un grand pas en avant comparativement à Édimbourg et surtout à Lausanne. Amsterdam donne plus parce qu'elle prétend à moins. La conscience claire d'une limite infranchissable, une conscience presque tragique, est venue s'ajouter maintenant. Elle ne

laisse plus de place à un espoir utopique d'écarter les questions insolubles, ou de faire de questions qui ont durant des siècles séparé les confessions, des affaires de troisième zone (comme ce fut le cas même à Édimbourg dans la section d'études concernant la grâce). Il faut espérer que la commission théologique du département de *Foi et Constitution* préparera son monumental recueil sur l'Église dans l'esprit d'Amsterdam plutôt que dans celui d'Édimbourg, déjà dépassé.

On ne sera pas surpris des qualités du rapport d'Amsterdam sur l'Église ; elles proviennent de la haute et incontestable valeur des membres de la commission rédactrice qui en est responsable ; je cite quelques noms : Karl Barth, A. Nygren, Donald M. Baillie (St Andrews), Hans Lilje, A. M. Ramsay, Edm. Schlink (Heidelberg), Clarence T. Craig (Yale), Olivier Tomkins, secrétaire. Le texte définitif a été un peu abrégé.

Il est peut-être hors de propos de rétablir ici les omissions, mais il ne l'est pas de rappeler que dans les débats et les discussions, on souligna plus d'une fois (non pas seulement du côté « catholique ») que le nom même de Conseil des Églises est contradictoire. L'Église n'a pas de pluriel à moins qu'on n'entende par là les cellules locales d'un seul Corps, parfaitement et organiquement unies. Les « confessions » séparées n'ont donc pas le droit de s'appeler « Églises ». « Le nom même de Conseil œcuménique des Églises implique une situation qui ne devrait pas être ; nous consentons à appeler « Églises » nos dénominations en un sens que le Nouveau Testament ne pourrait jamais permettre ». On peut regretter que cette pensée soit restée inexprimée dans le texte accepté du rapport, mais il faut qu'on sache qu'elle ne fut pas oubliée lors de son élaboration.

Le rapport de la délégation de la jeunesse sur ce même thème, mérite aussi une attention spéciale. Il est comparativement court et fractionné ; il frappe cependant par son

caractère réfléchi. Son plan est différent. On y dit clairement que la nature de l'Église ne peut être comprise que d'une façon christocentrique, à partir des relations avec son Chef. On y exprime le désir d'atteindre une plus grande unité doctrinale. Sa conclusion souhaite franchement l'élargissement des cadres œcuméniques.

L'absence de l'Église catholique-romaine diminue l'œcuménisme. « La non participation de cette Église à l'assemblée du Conseil œcuménique nous donne des raisons pour nous humilier quand nous parlons du Conseil mondial comme étant œcuménique » ; et immédiatement plus loin : « il fut dit que si le Mouvement œcuménique est un *grand fait nouveau* dans l'histoire de l'Église, le Saint-Esprit fera surgir une voix prophétique qui montrera comment inclure dans le Mouvement l'Église catholique-romaine au même titre que les autres Églises confessant le Christ ». L'attitude de l'Église romaine envers le Mouvement œcuménique mériterait une étude à part. Pour beaucoup de délégués, bien que pas pour tous, le message du Cardinal-Archevêque d'Utrecht et des évêques catholiques de Hollande a été un gage réconfortant de communion et de souvenir fraternels.

Il ne convient pas à un orthodoxe de donner son avis sur l'abstention de l'Église catholique-romaine du travail œcuménique. Mais il est impossible de ne pas faire remarquer que sa participation faciliterait grandement aux orthodoxes leur tâche qui est de témoigner de la vérité catholique. D'autre part il est vrai aussi que cette collaboration compliquerait beaucoup la communion œcuménique, susciterait de nouvelles difficultés (ou plus exactement ordonnerait celles dont on a déjà pris conscience) et serait peut-être un fardeau trop lourd pour certains membres du Mouvement œcuménique.

P. S. Il n'est pas possible dans un article court et écrit à la hâte de tout dire ni de s'exprimer avec une entière exactitude. Une série de réunions œcuméniques mineures suivirent le congrès d'Amsterdam ; entre autres celle du Comité de continuation de *Foi et Constitution* devenue maintenant la commission théologique du Conseil œcuménique. Il est trop tôt pour en parler actuellement avant la publication du compte rendu officiel. On peut cependant mentionner les recueils théologiques, conçus d'après un plan très large et dont la préparation est en cours : l'« Église, (en quatre tomes), les « Formes du Culte », et l'« Intercommunion » ; ils doivent eux-mêmes préparer une nouvelle conférence de *Foi et Constitution* sur le modèle de celles de Lausanne et d'Édimbourg ; elle est prévue pour 1952.

La réunion prochaine du Conseil œcuménique avec un corps renouvelé de délégués, aura lieu en 1953, probablement sur le continent américain.

Il me faut rappeler encore une fois que je suis loin d'être d'accord avec tout le contenu des rapports et des résolutions d'Amsterdam ; j'aurais exprimé bon nombre de choses autrement, en retranchant par ci, en ajoutant par là, sans oublier cependant que ce sont là des documents œcuméniques non pas des confessions de foi orthodoxe. Il serait prématuré et utopique d'exiger de la part d'énoncés provenant d'une chrétienté divisée, aussi bien une entière orthodoxie que la précision dogmatique et un langage théologique sûr.

New-York, décembre 1948. GEORGES FLOROVSKY.

Rahab, figure de l'Église.

Or, apprends que dans cette lumière
si tranquille est Rahab...
Dante, *Paradis*, IV 118, 119.

L'ensemble de la typologie de Josué paraît d'origine purement chrétienne. Il y a cependant à cela une exception, un épisode qui par son antiquité est vénérable entre tous dans l'histoire de la typologie, et c'est celui de la courtisane Rahab. Nous sommes ici, en effet, en présence d'un thème qui tenait déjà une place dans la spéculation juive du temps du Christ. Rahab est présentée comme un exemple de la valeur salutaire des œuvres (1). Elle est douée de l'esprit de prophétie (Jos., *Ant. Jud.*, V, 1, 13), trait qui n'est pas dans l'Ancien Testament et que nous retrouverons dans les Pères. Mais, surtout, elle est présentée comme la figure des païens qui sont incorporés à l'*ecclesia*, au peuple de Dieu. Et elle est épargnée dans la catastrophe qui frappe Jéricho (2). Ce sont les deux traits essentiels que retiendra la typologie chrétienne. Elle verra dans Rahab la figure de la réalité essentielle du Nouveau Testament, qui est l'entrée des peuples païens dans l'*ecclesia* véritable et la nécessité d'appartenir à cette *ecclesia* pour échapper au jugement de Dieu. L'importance considérable de Rahab dans la typologie de l'Église ancienne semble donc tenir à la place qu'elle tenait déjà dans le judaïsme et à la typologie universaliste qui s'y ébauchait.

Le Nouveau Testament ne nous présente pas encore à proprement parler une typologie de Rahab. Mais du moins y

---

(1) Strack-Billerbeck, I, p. 21.
(2) *Loc. cit.*, p. 22.

tient-elle une place importante, en relation avec celle qu'elle tenait dans le judaïsme. En premier lieu, nous la voyons apparaître dans la généalogie du Christ (*Mth* I sqq.). La tradition rabbinique voyait la récompense de Rahab dans le fait qu'elle aurait des prophètes et des prêtres dans sa descendance, sans toutefois la compter parmi les ancêtres de la famille de David (1). Mais pourquoi Matthieu a-t-il retenu son nom, ainsi que celui de Ruth ? Il semble bien que ce soit pour désigner les éléments non-juifs de l'ascendance du Christ et pour souligner par là l'universalisme du salut qu'il venait apporter. Ainsi, nous aurions là une indication typologique. Rahab, aïeule païenne du Christ, apparaîtrait comme la figure des païens que le Christ devait sauver. Rahab reparaît dans la grande *haggada* de l'*Épître aux Hébreux* : « C'est par la foi que Rahab la courtisane ne périt pas avec les rebelles, pour avoir donné aux espions une sûre hospitalité » (XI, 32). Nous remarquerons que c'est le seul épisode de l'histoire de Josué que retient cette *haggada*, ce qui montre que c'était le plus connu à l'époque dans les milieux juifs. Nous voyons apparaître ici le thème de la foi de Rahab que nous retrouverons souvent . L'*Épître de Jacques*, dont les contacts avec le judaïsme sont remarquables, fait aussi allusion à Rahab : « De même Rahab, la courtisane, fut-elle justifiée par ses œuvres quand elle reçut les envoyés de Josué » (II, 25). Nous avons ici l'écho direct de la tradition rabbinique. Il est curieux de voir Rahab proposée successivement par l'*Épître de Jacques* comme modèle de salut par les œuvres et par l'*Épître aux Hébreux*, comme modèle du salut par la foi. Y a-t-il ici un élément de polémique ? En tous cas, ceci nous prouve qu'elle constituait un lieu classique dans les discussions d'alors.

Il reste que les textes du Nouveau Testament sur Rahab

---

(1) STRACK-BILLERBECK, I, 22.

ressortissent plutôt à la *haggada* morale prolongeant celle du judaïsme qu'à la typologie proprement dite. C'est avec le plus ancien auteur catholique que celle-ci va apparaître, avec l'*Épître de Clément*. La chose est d'autant plus remarquable que ce texte est d'orientation plus morale que typologique. S'il a retenu la typologie de Rahab, c'est évidemment qu'il l'a reçue de la tradition. Et ceci nous renvoie par conséquent aux premiers temps du christianisme : « C'est sa foi et son hospitalité qui ont sauvé Rahab la courtisane », lisons-nous d'abord (XII, 1). On remarquera que Clément rapproche la justification par la foi de l'*Épître aux Hébreux*, et la justification par les œuvres de l'*Épître de Jacques*. Il rappelle alors l'épisode des espions de Josué reçus et cachés par Rahab et la recommandation de ceux-ci à Rahab de réunir tous les siens dans sa maison. « Ils lui indiquèrent en outre un signal (*σημεῖον*), qui était de suspendre à sa maison une corde de pourpre » (1). Clément conclut alors : « C'était déclarer que le sang du Seigneur devait racheter (*λύτρωσις*) tous ceux qui croient et espèrent en Dieu. Vous le voyez, bien-aimés, en cette femme il n'y avait pas seulement la foi, mais le don de Prophétie » (XII, 7, 8). Le thème de l'esprit de prophétie apparaît ici, conformément à ce que l'on peut rencontrer chez Josèphe. Mais surtout nous voyons apparaître clairement la typologie de l'épisode. Rahab épargnée est la figure des hommes sauvés par le sang du Christ. Clément ajoute un trait que nous allons retrouver dans toute la tradition ultérieure : le cordon d'écarlate suspendu à la fenêtre de Rahab pour la marquer et la garder de l'extermination, figure le sang du Christ qui garde du châtiment ceux qui en sont marqués. Ce trait est caractéristique de la typologie des Pères de l'Église. Ils se plaisaient à souligner

---

(1) L'analogie a pu être facilitée par le fait que le mot grec *σημεῖον*, qui désigne le signe de Rahab, était appliqué par les Pères à la croix (JUSTIN, *Dial.* XCIV, I).

non seulement les analogies « théologiques » entre les deux Testaments, comme ici celle de Rahab préservée avec les nations sauvées, mais aussi les ressemblances entre certaines images : ainsi le bois de Mara rappelle le bois de la croix, l'eau de Mara rappelle celle du baptême. Ce sont les ressemblances que A.-G. Hebert appelle « illustratives » (1). Les Pères les justifiaient par le fait que rien ne devait être gratuit dans l'Écriture et que, dès lors que c'était par le moyen du bois que Dieu avait changé l'eau de Mara ou par un signe d'écarlate qu'il avait sauvé Rahab, il devait y avoir à cela une raison (2). Ce principe est contestable. Mais il faut remarquer deux choses : la première c'est que ces « signes » ne doivent pas être séparés des thèmes théologiques sous-jacents. Ils sont des repères qui servent à les indiquer. Ceci paraît tout-à-fait conforme à l'esprit rabbinique. Philon est rempli d'exemples de ce genre. Dans l'Évangile johannique, le signe des os non brisés, rapproché des jambes non brisées du Christ, n'a évidemment de sens que pour montrer que le Christ réalise la théologie de l'agneau pascal.

Dans notre passage, il est même possible qu'il y ait davantage, comme va nous le suggérer un texte de Justin où la signification théologique de l'épisode est approfondie bien davantage : « Ceux qui en Égypte ont été sauvés, tandis que les premiers-nés des Égyptiens périssaient, c'est le sang de la Pâque qui les a sauvés, celui dont on avait oint les montants et le linteau des portes. Et de même que le sang de la Pâque a sauvé ceux qui étaient en Égypte, de même le sang du Christ, préservera de la mort ceux qui ont cru en Lui... Le symbole du cordon d'écarlate qu'à Jéricho les espions envoyés par Jésus, fils de Navé, donnèrent à Rahab la prostituée, en lui disant de le placer devant la

(1) *The Authority of the Old Testament*, p. 114.
(2) HILAIRE, *Tract. Myst.*, I, 33 ; 25, 5-18.

fenêtre par laquelle elle les avait renvoyés et fait échapper aux ennemis, manifeste lui aussi le symbole du sang du Christ par qui sont sauvés les prostitués ou injustes de jadis dans toutes les nations, lorsque, après avoir reçu le pardon de leurs péchés, ils ne pèchent plus » (XI, 3-4). On voit quelle soudaine lumière jette sur l'épisode de Rahab la comparaison avec les premiers-nés épargnés. Et en vérité dans les deux cas il s'agit bien de la même réalité : celle d'un châtiment qui doit frapper tous les hommes pécheurs et auquel échappent seuls ceux qui sont marqués du signe écarlate. La couleur rouge du cordon de Rahab rappelle le sang de l'agneau sur les portes des premiers-nés des Hébreux. L'analogie est même si remarquable qu'on a le droit de se demander si elle ne correspond pas au sens littéral lui-même, comme l'a pensé Vischer, c'est-à-dire si, dans l'*intention* même de l'auteur inspiré, le détail de soi insignifiant d'une prostituée sauvée d'un massacre grâce à une corde de pourpre suspendue à sa fenêtre n'a pas été retenu parce qu'il évoquait l'épisode de la Pâque. Ce qui rend le fait encore plus vraisemblable, c'est que les deux « signes », le sang de l'agneau et le cordon d'écarlate, sont désignés l'un et l'autre dans l'Écriture par le même mot *σημεῖον* (en hébreu *oth*). Il apparaît ainsi que l'épisode de Rahab est comme une première reprise de la Pâque. Et l'Écriture n'est-elle pas cette reprise des grands thèmes du Pentateuque jusqu'à leur accomplissement dans le Christ ?

Quoiqu'il en soit, la typologie de Rahab se trouve placée du coup dans la ligne de la théologie biblique la plus authentique. Rien en effet n'est plus important que le thème du châtiment qui doit frapper l'humanité pécheresse et dont seul est exclu le juste par excellence et ceux qui sont marqués de son sang. Nous rencontrons ce thème dans l'épisode du Déluge, et Justin précisément nous expliquait que seuls, ceux qui se sont attachés à l'arche, c'est-à-

dire à la croix, ont été épargnés, Nous le retrouvons avec l'ange exterminateur, « sautant » les maisons marquées de sang de l'agneau. Ici encore la mort épargnera la pécheresse Rahab, à la fenêtre de laquelle est suspendu le cordon d'écarlate, où nous sommes en droit de voir une allusion au sang de l'Agneau. Rahab apparaît ici comme la figure de l'humanité pécheresse — et plus particulièrement comme la figure des Gentils, exclus de l'alliance et sauvés par la miséricorde du Christ, puisque Rahab est étrangère à Israël. Ainsi est-ce à juste titre qu'elle apparaît comme l'une des plus antiques figures de l'Église.

Le thème va être repris à son tour par Irénée dans une page remarquable : « Ainsi la courtisane Rahab, se condamnant elle-même, parce qu'elle était païenne et se reconnaissait coupable de tous les péchés, reçut cependant les trois *speculatores* qui surveillaient toute la terre, je veux dire le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et les cacha chez elle. Et quand toute la cité, dans laquelle elle habitait, s'écroula au son des sept trompettes, Rahab fut sauvée avec toute sa maison, par la foi au signe écarlate. Ainsi le Seigneur disait-il à ceux qui ne recevaient pas sa venue, c'est-à-dire aux Pharisiens, et qui dédaignaient le signe écarlate, c'est-à-dire la Pâque, rachat et sortie du peuple hors d'Égypte : Les publicains et les prostituées vous précéderont dans le royaume des cieux » (*Adv. Haer.* IV, 20, 2) L'allusion à la chute de Jéricho accentue encore ici l'analogie de la cène et de celle du Déluge. Par ailleurs nous retrouvons le parallèle avec la Pâque. La théologie de Rahab apparaît fixée : c'est par la foi en la valeur rédemptrice du sang du Christ, figuré par le cordon d'écarlate, que celui qui se reconnaît pécheur échappe à la ruine. On remarquera l'allusion trinitaire, qui s'explique si l'on se souvient que le mot qui veut dire espionner (κατασκοπεύσαι) est aussi celui que la philosophie grecque appliquait à la Providence inspectant le monde. Mais plus

intéressante encore est l'allusion à la parole de l'Évangile, où il n'est pas impossible qu'il y ait une allusion voilée à Rahab, et qui en tous cas souligne la continuité des deux Testaments.

Les trois témoignages que nous avons relevés jusqu'à présent — Clément de Rome, Justin, Irénée de Lyon —, appartiennent tous les trois à la tradition occidentale. Si nous examinons la tradition alexandrine, nous constatons que la typologie de Rahab y est à peu près totalement absente. Nous ne trouvons rien chez le Pseudo-Barnabé, ni chez Clément d'Alexandrie. Origène, qui a consacré à Josué un groupe considérable d'homélies, fait seul exception. Nous nous arrêterons sur son témoignage. Rahab apparaît dans l'Homélie III (*P. G.* XII, 839 D) : Origène rapproche d'abord les *exploratores* non de la Trinité, comme Irénée, mais des Anges. Puis il aborde la typologie de Rahab proprement dite : « Voyons enfin quelle est cette courtisane. Elle s'appelle Rahab : or Rahab veut dire *latitudo*. Quelle est cette largeur, sinon l'Église du Christ qui a été rassemblée avec des pécheurs comme avec des courtisanes ? C'est cette largeur qui a reçu les envoyés du Christ. Il y a aussi une autre courtisane qui reçoit, dans Osée, l'ordre d'accueillir le prophète, en figure évidemment de l'Église constituée par les Gentils » (840 A). Nous remarquerons d'abord le rapprochement avec le livre d'Osée. Il se trouvait déjà chez Irénée. Il se retrouve chez saint Hilaire (1). La courtisane d'Osée et Rahab apparaissaient donc associées très anciennement comme figure des pécheurs sauvés par le Christ. Mais plus précisément Origène voit ici la figure de l'Église formée par les païens en opposition avec la Synagogue. Rahab apparaît donc explicitement comme figure de l'Église. Quant à

(1) Voir aussi Jérôme (*P. L.* XXV, 817). On remarquera que Josué s'est appelé d'abord Osée (*Num.* XIII, 17).

l'étymologie du nom, elle est un élément culturel, mais qui ne vient pas ici de Philon, chez qui on ne trouve pas d'étymologie de Rahab. On la retrouve ailleurs (WUTZ, *On. sacra* II, 709).

Origène continue : « Telle est aussi (figure de l'Église) cette courtisane qui est dite avoir reçu les envoyés de Jésus. De courtisane, elle devient même prophétesse. Elle dit en effet : Je sais que le Seigneur notre Dieu vous a livré cette terre. Tu vois comment celle qui naguère était courtisane, impie et impure, est désormais remplie du Saint-Esprit et à la fois rend témoignage sur le passé, croit au présent, prophétise sur l'avenir. Ainsi donc Rahab qui veut dire *dilatatio*, s'étend et progresse, jusqu'à ce que son nom s'étende jusqu'aux extrémités de la terre » (840 C). Avec Rahab prophétesse, nous sommes à nouveau dans la tradition, mais c'est ici celle de Clément. Origène paraît donc bien rassembler toute la tradition antérieure. Il en vient alors à l'épisode essentiel : « Mais voyons comment a procédé avec les envoyés cette sage courtisane. Elle leur donne un conseil mystérieux et céleste qui n'a rien de terrestre : « Allez, leur dit-elle, par les montagnes », c'est-à-dire ne passez pas par les vallées, fuyez les choses basses, annoncez celles qui sont élevées. Elle-même place sur la maison un signe d'écarlate, par quoi elle doit échapper à la ruine de sa cité. Ce n'est pas un autre signe qu'elle prit, mais celui d'écarlate qui présentait l'apparence du sang. Elle savait en effet qu'il n'y avait de salut pour personne, sinon dans le sang du Christ ». Nous retrouvons ici encore la tradition de Clément, de Justin, d'Irénée, à quoi Origène ajoute son interprétation personnelle de l'envoi dans les montagnes.

Vient alors l'interprétation nouvelle, mais qui rappelle aussi la Pâque, de la maison de Rahab : « Celle qui fut naguère

courtisane reçoit aussi ce commandement : Tous ceux qui se trouveront dans la maison seront sauvés. Si quelqu'un veut être sauvé, qu'il vienne dans la maison de celle qui fut jadis courtisane. Même si c'est quelqu'un du peuple (juif) qui veut être sauvé, qu'il vienne dans cette maison, pour pouvoir obtenir le salut. Qu'il vienne à cette maison dans laquelle le sang du Christ est en signe de rédemption. Que personne ne s'illusionne, que personne ne se dupe lui-même : en dehors de cette maison, c'est-à-dire hors de l'Église, il n'y a pas de salut. Si quelqu'un sort en effet, il est lui-même cause de sa mort » (841 C - 842 A). Origène rapproche alors la fenêtre de Rahab du mystère de l'Incarnation et conclut : « C'est par ce signe que trouveront le salut tous ceux qui se trouveront dans la maison de celle qui était jadis courtisane, purifiés dans l'eau de l'Esprit-Saint et dans le sang de Notre-Sauveur et Seigneur ». Ce passage est le premier où se trouve l'adage célèbre : Hors de l'Église point de salut. Rahab et sa maison apparaissent donc à ce nouveau trait comme la figure éminente de l'Église. Et ici encore ce type vient se placer à côté de l'Arche de Noë et de la Maison des premiers-nés. Il est comme eux symbole de l'Église « dans laquelle ceux qui se trouvent échappent au jugement de Dieu qui doit venir, quand Jésus notre Seigneur vaincra Jéricho (figure de ce monde) au son des trompes et la détruira, en sorte que seule en sera sauvé la courtisane et toute sa maison » (VI, 4). Origène est ici témoin éminent de la plus pure typologie ecclésiologique (1).

Cette théologie de Rahab, figure de l'Église des nations, Origène la reprend et la complète plus loin. Il s'agit de la parole : Rahab fut incorporée à Israël jusqu'à ce jour. L'expression, remarque Origène, ne peut s'appliquer à la Rahab de l'histoire. Il s'agit donc d'une prophétie : « Si tu veux

(1) Voir *Ho. Lov.* VIII 9 ; 410, 13.

voir plus clairement comment Rahab fut incorporée à Israël, examine comment le rameau d'olivier sauvage est greffé sur le tronc de l'olivier franc, et tu comprendras comment ceux qui sont greffés à la foi d'Abraham, d'Isaac et de Jacob sont dits à juste titre incorporés à Israël jusqu'à ce jour. C'est que nous, rameaux d'olivier sauvage, pris des nations, qui naguère étions prostitués, adorant la pierre et le bois au lieu du vrai Dieu, nous avons été réellement incorporés à la racine de ceux-ci jusqu'aujourd'hui » (VII, 5 ; 850 B - 851 A). Origène s'appuie ici sur *Romains* XI. Par ailleurs il rattache le thème de Moab à celui de l'idolâtrie considérée comme prostitution qui est courant chez les Prophètes. Ainsi le thème typologique de Rahab se trouve-t-il entièrement reconstitué à partir de données purement bibliques. Nous avons ici l'une des pages les plus remarquables de la typologie patristique par la sûre intuition biblique qui l'inspire. Origène est vraiment l'héritier de la pensée biblique. Nous pouvons penser d'ailleurs que l'épisode d'Osée n'est pas sans rapport avec Rahab, au sens littéral lui-même, et qu'il est une première haggada. Ainsi de Rahab à la courtisane d'Osée, de celle-ci à Marie-Madeleine dont « le nom s'étend jusqu'aux extrémités de la terre », de Marie-Madeleine à l'Église des nations, la chaîne typologique déploie sur le registre légal, prophétique, évangélique, ecclésial, eschatologique, le thème unique de la Rédemption (1).

De ce thème enfin, Origène donne l'interprétation morale, qui est l'application au cas individuel de ce qui est vrai d'abord de l'Église : « Notre Jésus a envoyé des *exploratores* au roi de Jéricho et ils sont accueillis par une courtisane. Mais cette courtisane qui a reçu les espions envoyés par Jésus, les a reçus afin de n'être plus désormais courtisane.

(1) Voir *Co. Mth.* XII, 4 ; *P. G.* XIII 985 A.

Or l'âme de chacun d'entre nous a été cette courtisane, tant qu'elle a vécu dans les vices et les convoitises. Mais elle a reçu les envoyés de Jésus, les anges qu'il a envoyés devant sa face pour préparer ses voies. Or chaque âme, si elle les a accueillis par la foi, ne les installe pas dans les chambres basses et inférieures, mais dans celles d'en haut, qui sont les meilleures, car ce n'est pas des réalités basses et terrestres que nous recevons Jésus, mais sortant du Père et descendant des régions célestes » (I, 4 ; 929 D). Cette interprétation est celle par laquelle Origène commence. Mais c'est en réalité ici qu'elle vient à sa place. Elle est l'application individuelle du thème général de Rahab, Église des sauvés. Ici l'élément allégorique apparaît avec l'interprétation des divers étages de la maison. Reste qu'en son fond, cette exégèse prolonge légitimement la typologie ecclésiale : le microcosme de chaque âme reproduit le macrocosme de l'Église. Et ceci achève la suite des sens de l'épisode.

Ainsi Origène marque-t-il une étape importante dans l'élaboration du thème de Rahab. Néanmoins, après lui, c'est la tradition occidentale qui, à la suite de Clément, de Justin, d'Irénée, s'attachera avec prédilection au thème et en fera un des lieux scripturaires principaux. Le premier à citer ici est saint Cyprien chez qui le thème de la « maison » de Rahab, dans laquelle il faut se trouver pour être sauvé, tient une place importante. Cet élément qui n'est pas primitif, dont l'introduction est due à Origène, mais qui était dans l'esprit de la Bible, prend chez Cyprien une importance exceptionnelle, puisqu'il devient la figure de la thèse qui lui est chère entre toutes, de l'unité de l'Église. Nous le rencontrons en effet dans le *De unitate ecclesiae* : « Penses-tu pouvoir subsister et vivre en te retirant de l'Église, en te construisant d'autres demeures et des domiciles différents, alors qu'il a été dit à Rahab, qui préfigurait l'Église : Tout homme qui franchira la porte de la maison sera coupable » ? (*De un.*

eccl., 8). Et Cyprien rapproche ce trait de celui de l'Agneau pascal, qui doit être mangé dans une seule maison. « C'est dans la maison de Dieu, dans l'Église du Christ qu'ils habitent dans l'unité et persévèrent dans la concorde et la simplicité ». Ces derniers mots nous reportent au Cénacle, à la communauté primitive où l'Église n'était littéralement qu'une maison, où tous étaient réunis à l'étage supérieur, dans l'unanimité et la simplicité (1).

Le thème de Rahab tient ainsi chez saint Cyprien, et désormais dans la théologie de l'*Ecclesia una*, un rôle éminent. Mais du point de vue de la typologie, il occupe une place plus considérable chez saint Hilaire. Dans le *Tractatus Mysteriorum*, qui est comme une somme abrégée de typologie, il y a deux parties. La première est consacrée à la typologie des patriarches. La seconde est consacrée toute entière à la courtisane d'Osée et à Rahab. Ce rapprochement ne sera pas inattendu pour nous. Nous l'avons déjà rencontré chez saint Irénée et chez Origène. Il constitue donc un lieu typologique traditionnel. Et saint Hilaire lui donne un développement considérable. Mais il précise bien que le thème central est celui de Rahab : « La principale raison qui nous a fait rappeler ce texte (Osée), était, puisque nous allons parler de Rahab, pour montrer en elle la préfigure de l'Église, d'établir avec sécurité cette comparaison de l'Église et de la courtisane en découvrant que la prostituée unie au Prophète, a été, en préfigure de l'Église, prise par Dieu pour épouse en éternelle espérance de Foi, de Justice et de Science » (*Tract. Myst.* II 5; Brisson, p. 148). Ainsi l'épisode d'Osée, dont la valeur symbolique est évidente, est amené ici pour établir que l'épisode de Rahab est lui aussi prophétique. Comme nous le remarquions plus haut, il constitue comme une

(1) Voir aussi *Epist.* 68, 4 (CSEL, II, 753) ; *Epist.* 69, 4.

sorte de premier commentaire de l'épisode de Rahab qui commence d'en exprimer la signification typologique.

Cet épisode, Hilaire le situe à l'intérieur de la typologie de Josué. Et il commence par nous donner les grands traits de celle-ci : « Dans le fait que tous les événements qui le concernent se soient passés du temps de Jésus (= Josué), il y a une grande valeur prophétique. Dans la dénomination de Jésus en effet, la figure de la future mission (*futuri sacramenti ratio*) du Sauveur est clairement manifestée. C'est après avoir reçu l'ordre de tout disposer selon le modèle de la vision céleste que Moïse donne en plus, à celui qui serait le chef, le nom qui était déjà préparé dans les desseins célestes pour le chef éternel ». Ainsi le nom de Josué était une figure du nom de Jésus. Il en est de même de sa mission : « Comme l'un fut chef de la synagogue, l'autre l'est de l'Église. Comme l'un fut le guide vers la terre promise, l'autre est le guide vers la terre que nous posséderons en héritage. Comme l'un vint après Moïse, l'autre vint après la Loi. Comme l'un reçut l'ordre de renouveler la circoncision avec un couteau de pierre, ainsi le Seigneur qui est le Verbe aigu, pénétrait jusqu'à la division de l'âme, et la pierre angulaire, inaugura spirituellement la circoncision du cœur » (6 ; 150-152). Nous reviendrons sur ces divers caractères où Hilaire est l'héritier de la tradition typologique.

Hilaire alors en vient à son sujet qui est Rahab. Il résume d'abord le récit du *Livre de Josué*. Puis il le commente : « Cet épisode est un enchaînement de figures *(sacramenta)* importantes des futures réalités spirituelles. La courtisane reçut chez elle les deux éclaireurs envoyés par Jésus pour reconnaître le pays : l'Église pécheresse reçoit la Loi et la Prophétie envoyées pour reconnaître la foi des hommes et elle confesse que « Dieu est en haut dans le ciel et en bas sur la terre ». Elle reçoit de ces mêmes éclaireurs le signe du salut

par la pourpre, couleur évidemment symbolique de la royauté, du point de vue de la dignité, et du sang, au point de vue corporel, caractères qui tous deux convenaient à la Passion, puisque tel fut le vêtement du Seigneur. Manassé reçut aussi cette pourpre en signe. Les maisons marquées de ce sang en Égypte furent préservées et par lui le livre de l'Alliance fut aspergé et le peuple sanctifié. Tout membre de la famille trouvé hors de la maison se rendait lui-même coupable, ce qui veut dire que ceux qui seront hors de l'Église seront coupables de leur propre mort » (II, 9 ; 154-156). Nous retrouvons ici, avec quelques variantes, la typologie élaborée par la tradition. Les deux *exploratores* ne sont ni les personnes divines, ni les anges, mais la Loi et les Prophètes. Plus important est le signe du sang. Il est rapproché, comme chez Justin, du signe sur les montants des maisons des premiers-nés des Juifs. L'allusion à Manassé est une confusion, mais non pas avec la bénédiction de Judas, comme le dit le P. Brisson (p. 155 note 3). Le rapprochement avec Origène (VIII, 9) montre qu'il s'agit du fils de Thamar, Zara, substitué à son frère et qui est distingué par un fil écarlate. C'est cet épisode qu'Hilaire a confondu avec celui de deux autres jumeaux, fils de Joseph et non de Juda, Ephraïm et Manassé, et dont le premier est également substitué au second. Enfin l'allusion à l'Église montre la dépendance à l'égard d'Origène et de Cyprien.

Cette typologie, Hilaire enfin lui donne son développement eschatologique. Seule l'Église échappera à la catastrophe qui fera passer le visage de ce monde : « Pendant six jours on fait le tour de Jéricho, qui est le type de ce monde ; le septième jour elle s'écroule au son de la trompette et Jésus épargne tout entière la maison de Rahab. Les six jours représentent une époque de six mille ans, pendant laquelle on erre autour du monde ; au septième millénaire le monde sera détruit au son de la trompette, l'Église seule

devant être sauvée avec tous les siens parce qu'elle a reçu les éclaireurs, parce qu'elle a confessé l'Incarnation de Dieu, parce que Jésus lui a remis le signe de la pourpre » (II, 10 ; 157). Ici encore Hilaire dépend d'Origène. Mais Origène ici était dans l'esprit de la tradition antérieure. Il faut observer en outre qu'Hilaire transpose dans le cadre millénariste, qui est le sien, ce qu'Origène situait dans sa perspective plus générale. Ainsi, dans ce passage, Hilaire rassemble-t-il le meilleur de la tradition antérieure sur Rahab, et nous montre-t-il son importance en Occident.

De cette importance nous aurons un dernier témoignage avec les *Tractatus* de Grégoire d'Elvire, où nous allons voir le même thème, enrichi par Origène et par Hilaire, prendre encore de nouvelles harmoniques, expliciter certains aspects : car nous avons ici le cas privilégié d'un thème qui ne se développe pas par adjonctions de symbolismes hétérogènes d'origine extra-biblique, mais dans le sens même du génie de la Bible et de la tradition de l'Église. Rahab d'une part va être rattachée au thème fondamental du *Cantique des cantiques* qui exprime l'idée essentielle de l'Alliance, de la fidélité de l'amour divin ; par ailleurs le rapprochement avec les épisodes évangéliques de la Samaritaine et de Marie-Madeleine va préciser l'aspect « matthéen » de la typologie (1). Et Rahab après avoir inspiré quelques unes de leurs plus belles pages à Origène et à Hilaire, va inspirer à Grégoire le plus beau de ses *Tractatus*. Comme Hilaire, il rappelle d'abord la typologie de Josué. « Ausès, fils de Navé qui mérita de perdre son nom pour le voir changé en celui de Jésus, afin que l'armée reconnût un nouveau chef, je veux

(1) Même interprétation *matthéenne* chez Cyrille de Jérusalem, qui rapproche Rahab des courtisanes de *Mth.* XXI, 31. De même saint Augustin (*C. Faust.* XII, 32). Saint Jérôme rapproche le même passage de Matthieu, Marie-Madeleine et « l'Église des nations » (*P. L.* XXV, 817).

dire inaugurant (*inauguratum*) le nom du Seigneur, lorsqu'il conduisait le peuple des fils d'Israël dans la terre de la promesse, afin que ce ne soit plus par la Loi de Moïse, mais par le Sauveur dont ce Jésus avait reçu le nom, que le peuple parût conduit, — ce Jésus donc, qui est une figure du Christ, présente le témoignage de nombreuses œuvres de puissance » (XII ; Batiffol, 128).

Mais du cycle de Josué, bien fidèle en cela à la tradition, Grégoire ici va retenir le seul épisode de Rahab. Il en rappelle l'histoire, puis continue : « Faites attention à l'économie du mystère *(sacramentum)*. Que ce soit chez une courtisane que les envoyés de Jésus sont reçus n'est pas sans « raison prophétique ». Car dans beaucoup d'endroits de l'Écriture nous rencontrons cette courtisane non seulement comme hôtesse, mais comme épouse des saints ». Et Grégoire cite Osée à son tour, puis la Samaritaine et Marie Madeleine. La chaîne typologique est ici entièrement constituée. « Voyons donc de qui cette courtisane est la figure. Rahab, bien qu'elle soit appelée courtisane, portait cependant les mystères *(sacramenta)* de l'Église-Vierge et l'ombre des choses futures de la fin des temps, comme une prophétesse ». Nous retrouvons le thème de Clément et d'Origène. « Seule protégée, en effet, alors que tous périssaient, elle fut conservée en vie ». Nous avons ici le thème théologique central qui va bientôt évoquer à Grégoire celui de Noë. Il rappelle d'abord que la fornication signifie dans l'Ancien Testament l'idolâtrie (comme Origène). « C'est pourquoi, comme l'Église, venant de l'infidélité des Gentils est appelée courtisane, aussi, en figure de l'Église, cette Rahab se trouve accueillir les Saints. Ce que préfigurait dès lors la chute de Jéricho, c'est que, dans les derniers temps lorsque viendra la ruine du monde et que les sept plaies célestes frapperont toute la race des hommes avec l'Anti-Christ, par les sept trompettes ou les coupes angéliques, personne en ce monde ne sera sauvé,

sinon celui qui sera enfermé dans la maison de Rahab, c'est-à-dire dans l'Église ». Et c'est le baptême qui fait ainsi d'une humanité prostituée aux idoles et vouée à la destruction, l'Église Vierge qui est l'épouse du Christ ». « C'est une grande grâce, en effet ; lavée par le divin baptême, elle est purifiée de toutes ses souillures et, de courtisane qu'elle était auparavant, elle devient vierge, selon la parole du Christ aux Juifs : Les courtisanes vous précéderont dans le royaume des cieux ». La Parole du Christ prend ici valeur typologique et désigne le paganisme.

Grégoire, après avoir montré, dans les deux explorateurs, la Loi et l'Évangile, revient sur les figures parallèles à Rahab, et montre dans Marie-Madeleine un symbole des nations sauvées. Et lui appliquant les versets du *Cantique,* il la montre qui, après avoir essuyé les pieds du Seigneur par sa pénitence, aspire au baiser de sa bouche, c'est-à-dire à l'enseignement de sa parole. De même la courtisane d'Osée préfigure-t-elle la répudiation d'Israël, la femme légitime, et l'adoption de celle qui était considérée comme courtisane. Ceci est bien dans la ligne biblique. Grégoire en vient alors au signe de pourpre : « Que signifie cette pourpre, sinon le sang précieux de la Passion du Seigneur ». Et Grégoire rappelle que « dans le mystère (*sacramentum*) de Pâques quelque chose de semblable avait eu lieu, l'ange dévastateur étant écarté des maisons marquées par le sang de l'agneau qui est la figure du Christ » (p. 135). Grégoire rapproche ce sang de celui qui rougit les lèvres de l'Épouse du *Cantique* (IV, 3) et enlève ce qui reste de péché. Puis il revient à la signification eschatologique de l'épisode : « Ce fil d'écarlate était suspendu à la fenêtre, qui est la lumière de l'Esprit (comme chez Origène), afin qu'au temps de la dévastation où ce monde doit périr, la maison et la famille de ceux qui ont cru au signe de la Passion du Seigneur soient sauvés ». C'est le thème

primitif de la foi de Rahab dans l'*Épître aux Hébreux* qui domine toujours l'épisode.

La conclusion rassemble tout l'ensemble de la typologie antérieure : « Ainsi Rahab, qui représentait la figure de l'Église, a suspendu l'écarlate à sa fenêtre en signe de salut, afin de montrer que la Passion du Seigneur était le salut des nations. De même donc que, Jéricho détruite et brûlée et son roi tué (qui est la figure du diable), seule la maison de Rahab et ceux qui s'y trouvèrent furent sauvés par le signe d'écarlate, ainsi quand ce monde s'embrasera et que le diable périra, qui règne maintenant sur le monde, nul ne sera sauvé pour le salut de la vie éternelle, s'il ne se trouve à l'intérieur de la maison de l'Église qui est marquée du signe d'écarlate, c'est-à-dire du sang du Christ, de même que, au déluge, personne n'échappa au naufrage du monde, sinon celui qui mérita d'être préservé dans l'arche de Noé, qui représentait la figure de l'Église » (139). Cette dernière assimilation achève de donner sa portée à l'épisode de Rahab. Et nous comprenons mieux maintenant son importance. Avec le Déluge et la Pâque, il constitue un des trois grands *sacramenta* qui contiennent la théologie biblique de la rédemption. Ces trois *sacramenta* présentent la même idée centrale, qui est celle de l'humanité pécheresse qui doit être condamnée et dont échappent seulement ceux qui sont marqués par le sceau du Christ ; mais, ce thème central, chacun des épisodes en souligne un trait : le déluge l'universalité du châtiment, la Pâque le sacrifice du Christ, agneau immolé, Rahab la gratuité du salut qui s'adresse à des pécheurs et à des idolâtres (1).

Nous pouvons maintenant rassembler les traits princi-

(1) Les trois thèmes sont rassemblés par saint Jérôme (*Epist.* XXII, 38 ; *P. L.* XXII, 422).

paux dont nous avons vu peu à peu se composer la typologie de Rahab. Ce qui lui donne un caractère privilégié, c'est qu'elle est comme le confluent de quelques uns des thèmes essentiels de la théologie biblique. Au premier plan apparaît le thème de la pécheresse préservée par sa foi de la catastrophe universelle — et ceci est la grande doctrine de la rédemption gratuite, qui apparaît dans le Déluge et dans la Pâque ; puis le ruban d'écarlate est un *σημεῖον*, qui est peut-être dans l'Écriture même, un rappel de l'Agneau pascal, et qui fait apparaître le sang du Christ, dont il faut être marqué pour échapper à la catastrophe ; la chute de Jéricho est une figure éminente du Jugement eschatologique et de la fin de ce monde, avec le Déluge ; la pécheresse Rahab amorce le thème, qui va courir désormais à travers toute la Bible, de la femme infidèle que la fidélité de Dieu sauvera, et que reprendront en particulier Osée et Ézéchiel, en attendant que l'Évangile en apporte les ultimes figures — et nous rejoignons ici le thème fondamental de l'Alliance et du Cantique ; enfin dernier thème théologique, celui de l'unité de l'Église, qui apparaissait lui aussi dans l'unité de l'Arche et dans l'unité de la maison pascale et qui nous montre encore une fois l'épisode de Rahab dans le continuité du Déluge et de la Pâque.

Cette typologie enfin, comment la juger du point de vue de la théologie biblique ? Ici les éléments adventices sont réduits au minimum ; nous trouvons deux données essentielles. La première est le contenu même de l'épisode, qui signifie littéralement la miséricorde de Dieu à l'égard des non-Juifs et qui apparaît dès lors comme une anticipation de l'universalisme de l'Évangile, qui signifie également la miséricorde de Dieu à l'égard des pécheurs. On peut donc considérer avec certitude Rahab comme une figure de l'Église des nations et de l'humanité pécheresse, sauvée par le sang du Christ — et penser que c'est pour cette raison que

l'épisode a été retenu par l'Écriture. La seconde est le signe d'écarlate : nous retrouvons ici la question que nous ont déjà posée le serpent d'airain et d'autres *σημεῖα*. Est-ce un pur accident que les *gesta Dei* dans l'Ancien Testament soient liés à certains *symboles* : l'eau, le bois, le sang ? Nous reprendrons ici ce que nous avons dit à propos du passage de la Mer Rouge : « L'unité du plan divin ne nous exprime pas seulement par l'unité de l'action rédemptrice, mais par l'unité d'une pédagogie qui parle une langue intelligible et utilise les mêmes symboles, en sorte que l'histoire sainte soit caractérisée par un certain style... Le but de l'exégèse est d'expliquer ces correspondances » (*Rech. Sc. rel.* 1946 p. 489). Et ici nous sommes spécialement en droit de considérer qu'il en est ainsi, et que le cordon écarlate appelé *σημεῖον* comme la marque de sang sur la maison des Hébreux est à la fois un mémorial de la Pâque et une prophétie de la Passion.

JEAN DANIÉLOU.

Autonomie et unité ecclésiologique.

LAMBETH, MOSCOU, AMSTERDAM, ROME.

Les résolutions de la conférence des évêques de la communion anglicane à Lambeth (1er juillet-8 août 1948), celles du congrès des évêques orthodoxes tenu à Moscou (8-19 juillet 1948), les discours prononcés à la première réunion du Conseil des Églises à Amsterdam (22 août-4 septembre 1948) rapprochés de la doctrine catholique exposée dans l'encyclique *Mystici Corporis Christi* (29 juin 1943) permettent de se faire une idée plus claire de la notion de l'Église chez les quatre grandes fractions religieuses et leur position concernant l'unité, ainsi que les méthodes propres à opérer une réunion.

Disons tout de suite que l'Église est pour les anglicans une confraternité d'évêques et de fidèles animés individuellement par une même esprit chrétien, comme les branches d'un même arbre sont vivantes par la même sève. Pour les orthodoxes, l'Église est une confédération de patriarcats et d'évêchés autonomes qui, à certaines époques, poussés par un instinct de conservation, se réunissent en conciles et prennent des décisions valables pour l'Église entière ; celles-ci sont appliquées dans chaque Église autocéphale si la nécessité l'exige. Dans ce corps ecclésiologique la faculté réfléchissante et agissante unique, suprême de la tête humaine mais d'une façon invisible, c'est le Christ, et cette intervention du Christ est garantie par la promesse qu'il a faite aux apôtres d'être au milieu d'eux lorsqu'ils seraient réunis en son nom. La doctrine catholique au contraire enseigne que le Christ a établi son

Église sur des évêques successeurs des apôtres, qui agissent individuellement ou en corps sous l'autorité d'un chef unique et visible qui prend continuellement soin du bien de tous ; cette autorité suprême est garantie par la promesse du Christ à Pierre. L'Église est alors un corps organique avec des membres et une tête visibles.

Il en résulte, que pour les anglicans, les divisions des Églises sont des contingences humaines où les deux parties sont également responsables, et la réunion doit résulter de la simple reprise de vie liturgique et ecclésiastique en commun. Pour les orthodoxes l'union des Églises sera le retour à la foi et la discipline des sept premiers conciles œcuméniques. Toutes les Églises se rallieront à celle qui a conservé de façon la plus intégrale cette foi et cette discipline, et se mettront à son école, même si cette Église a elle-même, à une époque donnée, rompu avec les Églises sœurs. Pour l'Église catholique, le Christ ayant établi un chef visible unique, s'en séparer est un schisme, et c'est sous son autorité que les autres Églises séparées de lui doivent se réunir.

* * *

Dans une étude récente (1) le Dr. W. H. van de Pol, qui vient d'être nommé titulaire de la chaire de phénoménologie protestante à l'université de Nimègue, distingue clairement ces différentes conceptions de l'Église. Ou bien le Christ a laissé à ses disciples seulement la ferveur de la charité qui les réunit et les pousse à établir une organisation humaine de plus en plus parfaite (Mouvement œcuménique) ou bien il établi dès le début le fondement de l'unité sur les apôtres individuellement pourvus des pouvoirs d'enseigner, de sanctifier et de diriger, et ceux-ci ou leurs successeurs se grouperont fraternellement entre eux s'ils en pren-

(1) *Streven*, 1948, octobre, p. 86.

nent l'initiative (c'est la position anglicane) ; ou bien le Christ a voulu que les apôtres et leurs successeurs vivent encore organiquement entre eux ; alors le Concile possède la triple autorité du Christ (position des orthodoxes) et ces Conciles ont le devoir de créer une fédération permanente d'unité ; ou bien enfin l'unité des évêques dans et hors du Concile est sanctionnée par le Christ accordant l'autorité suprême au chef des apôtres et à ses successeurs, et l'unité organique ainsi établie est elle-même divine, elle n'est pas une institution humaine comme les conférences d'évêques anglicans ou le congrès des évêques orthodoxes.

Suivons ces opinions dans les documents contemporains et des publications récentes. La conférence de Lambeth 1948 a suscité de nombreuses publications qui sont toutes inspirées par le désir de servir cette aspiration profonde de l'âme chrétienne contemporaine vers l'unité de toutes les confessions, c'est-à-dire vers une vie ecclésiologique pleinement « catholique » et pleinement « libre ».

LA CONFÉRENCE DE LAMBETH 1948 (1).

Tous les chrétiens anglicans avides d'unité admettent qu'il faut vivre cette unité avant de la formuler. De là le souci de donner en particulier à la conférence de Lambeth 1948 un éclat, une importance, une solennité que les conférences précédentes tenues depuis 1867 n'ont pas connu. Le programme de la Conférence et ses Résolutions nous en fournis-

(1) *The Handbook of the Lambeth Conference 1948*. Westminster, 1948. — *Lambeth Conference 1948*. Encyclical Letter from the Bishops together with the Resolutions and Reports. Londres, S. P. C. K., 1948. — *Lambeth Conferences* (1867-1930). Londres, S. P. C. K., 1948. — L. A. HASELMAYER. *Lambeth and Unity*. Westminster, Dacre Press. 1948. — G. K. A. BELL Bishop of Chichester. *Christian Unity*. The Anglican Position. Londres, Hodder et Stoughton, 1948. Lectures at Upsala Univ. 1946.

sent la preuve : le nombre de 329 participants, la longueur d'un mois et dix jours des consultations ; le secret des délibérations ; l'importance de la délégation américaine ; la cérémonie inaugurale à la cathédrale Saint-Paul à Londres (4 juillet), et la cérémonie de clôture à l'abbaye de Westminster (8 août), l'affirmation du début de l'Encyclique des évêques anglicans au monde chrétien « d'être une partie de l'Église sainte et catholique », marquent assez avec quelle ardeur ces évêques cherchent à établir l'unité voulue par Dieu dans le sein de la communion anglicane.

Le développement de cette idée se trouve dans le remarquable rapport sur l'union des Églises rédigé par une Commission spéciale présidée par l'évêque de Chichester, le Dr. Bell. Celui-ci s'est toujours occupé des questions unionistes et a recueilli en trois volumes successifs trois séries des documents contemporains les plus importants concernant l'union ; il a publié en outre récemment en un volume les Conférences qu'il a données sur ce même sujet à Upsal en 1946.

D'après, lui les confessions chrétiennes ont le devoir de s'unir sur le terrain social et religieux pour arriver un jour à l'unité ecclésiologique complète ou l'union organique et en corps. Il fait remarquer que cette fusion vient d'être réalisée par toutes les sectes de l'Inde méridionale, qui ne forment plus qu'un seul corps : seulement, certaines de ces sectes protestantes ayant à leur tête des évêques non ordonnés dans l'Église anglicane, cette nouvelle Église ne peut provisoirement être intégrée dans la communion anglicane ; mais comme dorénavant tous les évêques recevront l'ordination, on espère que cette Église sera dans un avenir prochain intégrée dans cette Communion. Il n'y a pas d'autre exemple de fusion, mais il y a des cas d'intercommunion complète, par exemple entre l'Église d'Angleterre et les vieux-catholiques, ou entre l'Église d'Angleterre et l'Église de Finlande. Dans ces cas, l'indépendance des Églises étant sauvegardée,

les fidèles et les ministres peuvent avoir recours ou exercer le ministère sacré dans l'autre Église, mais seulement avec l'autorisation des évêques respectifs.

A côté de l'intercommunion complète il y a de multiples formes d'intercommunion limitée à des fonctions et des ministères déterminés, dont la plus simple est l'assistance aux cérémonies de l'autre culte. C'est le cas pour de nombreuses unions entre l'Église anglicane et des sectes séparées d'elle, dont le rapport analyse les nombreuses modalités. Enfin quand l'Église anglicane ne peut obtenir l'intercommunion même limitée, elle tâche de créer au moins une collaboration sur le terrain social et philanthropique, comme les anglicans l'ont réalisée avec les catholiques romains aux Conversations de Malines et dans les réunions patriotiques au cours de la guerre, ou bien encore avec les orthodoxes dans les nombreuses tractations relatives à la reconnaissance des Ordres anglicans.

Il est à remarquer que depuis la première Conférence de Lambeth, en 1867, l'attitude de la Communion anglicane vis-à-vis de ses sectes dissidentes s'est modifiée. La Conférence de 1888 admettait quatre points, appelés le « quadrilatère de Chicago », qu'elle considérait alors comme essentiels à l'anglicanisme. Ces quatre points sont : l'inspiration des Écritures — le symbole de Nicée-Constantinople comme règle de foi, — les sacrements de baptême et de la Cène comme moyens de sanctification, — la hiérarchie dérivée des apôtres par une succession historique comme ayant autorité pour diriger l'Église. Ces éléments sont pour les anglicans de cette époque comme des éléments d'institution divine. Or, les Conférences suivantes ne les proposent plus comme essentiels, mais comme une base de discussion pour arriver à la réunion d'Églises dissidentes, chacun des quatre points étant lui-même susceptible d'une très large interprétation. On peut désormais dans la communion angli-

cane admettre d'autres vérités de foi, d'autres sacrements ; les quatre points sont un minimum. La préoccupation principale de l'anglicanisme n'est plus de conserver intact un dépôt légué par le Christ, mais de rallier les dissidents au prix de divergences dogmatiques et disciplinaires. Dans le Rapport sur l'Union des Églises élaboré par la commission de 1948, on admet même comme principe théologique que dans cette Église anglicane, élargie ou unie à ses dissidences, les unes d'entre elles pourront admettre que seuls les évêques ordonnés régulièrement possèdent l'autorité du Christ, et d'autres que des évêques non ordonnés l'auront aussi en raison des fruits constatés de leur ministère ; et ce même principe de « compréhensivité » *(comprehensiveness)* sera d'application pour maintes autres questions. Cette « compréhensivité » sera appliquée plus largement encore au Conseil des Églises.

LE CONGRÈS DES ÉVÊQUES A MOSCOU

Le patriarche Alexis de Moscou avait renoncé en 1947 à réunir les évêques de Russie et de l'Orient byzantin en une conférence chargée d'étudier des questions ecclésiastiques concernant l'Orthodoxie, à cause de l'opposition du patriarche de Constantinople : celui-ci protestait qu'il était seul qualifié pour réunir des synodes interpatriarcaux.

Le cinquième centenaire de l'autocéphalie et de l'indépendance de Moscou vis-à-vis de Constantinople a fourni l'occasion au patriarche russe d'affirmer une fois de plus son autonomie ecclésiastique en réunissant un congrès d'évêques avec plus d'éclat encore qu'il ne l'eût fait l'année précédente. Le rapport le plus détaillé de ce Congrès sur les solennités et les débats parut dans un fascicule spécial du *Journal du Patriarcat de Moscou.* Assistaient à ce Congrès les patriarches des Églises autocéphales de Géorgie, de

Serbie, de Roumanie, l'exarque de Bulgarie. Étaient absents les patriarches de Constantinople, d'Antioche et d'Alexandrie ; ceux-ci n'étaient pas officiellement représentés par des délégués, ce qui enlevait aux Résolutions la valeur de décisions conciliaires. Elles ont cependant la valeur de décisions d'un synode russe, car une centaine d'évêques étaient venus à ce Congrès.

Au cours des débats l'Orthodoxie russe a pris position vis-à-vis de l'Église romaine, de l'Église anglicane et du Mouvement œcuménique. Le texte des Résolutions et des Rapports contient des indications sur la doctrine ecclésiologique actuelle en Russie. Analysons les.

Si l'Église russe reproche aux anglicans de n'avoir plus la succession apostolique, parce qu'elle n'a pas conservé la doctrine des sacrements et le pouvoir de l'Ordre, elle reproche plus violemment encore à l'Église romaine d'avoir ajouté au dépôt dogmatique des sept premiers conciles des vérités nouvelles (par exemple la suprématie du Pape) et des innovations disciplinaires, sans le consentement de l'Orient. Le grief le plus acerbe adressé en même temps au Vatican est de rompre la fraternité chrétienne entre les Églises d'Orient et d'Occident par une attitude agressive vis-à-vis de l'Orthodoxie et des méthodes déloyales de prosélytisme, faisant appel à la violence et à l'intrigue pour amener les fidèles orthodoxes à l'Église romaine. L'Église romaine poursuit des buts politiques et cherche des Unions religieuses fondées sur la politique. Ces reproches cependant sont formulés en général sans l'indication de faits précis. Deux séances plénières ont été consacrées à des rapports contre le Vatican et parmi ces rapports on a remarqué surtout celui de l'évêque Kostelnik, chef du clergé catholique passé à l'Orthodoxie sous la pression de l'Église de Moscou en l'année 1946. Son témoignage avait un intérêt spécial puisqu'il avait été mêlé lui-même à la vie catholique en

Galicie où il aurait employé ce prosélytisme de mauvais aloi. Le procès qu'il a fait du Vatican aurait fait l'objet d'une brochure publiée en même temps que le Congrès et dans laquelle de nombreux faits auraient été relatés. Quelque temps après la clôture du Congrès, les journaux soviétiques ont écrit que l'évêque avait été assassiné par les partisans catholiques de Galicie. Les Ukrainiens catholiques, au contraire, ont émis l'opininon qu'il aurait été assassiné par les Russes.

L'attitude enfin du Congrès de Moscou vis-à-vis du Mouvement œcuménique est caractéristique aussi de la mentalité ecclésiologique russe. Voici le reproche fait au Mouvement œcuménique : 1) l'Église œcuménique formée par ce Mouvement n'est pas chrétienne, car tout son effort politique et social sur le plan international est destiné à promouvoir une union des Églises qui sera au service du diable et non du Christ. — 2) Le Conseil des Églises cherchant l'appui politique des États pour unir les Églises et non la vérité révélée comme cela s'était fait à Édimbourg en 1937, ne sera d'aucune utilité pour l'Église du Christ. — 3) La seule croyance dogmatique imposée aux membres du Conseil des Églises est de reconnaître le Christ comme Seigneur. Or, cette vérité n'est pas une base suffisante pour l'unité.

Ensuite dans l'appel du Congrès adressé à tous les chrétiens (catholiques, protestants, œcuménistes) les évêques russes supplient ces chrétiens de ne pas chercher à dominer mais à servir leurs frères. Un appel spécial a encore été publié après la conférence (1) ; celui-ci précisait comment l'Orthodoxie russe envisage l'unité de l'Église : sa source est la sainteté, ceux qui ont la sainteté du Christ sont de l'Église une ; or cette sainteté épurée de toute préoccupation politique ou économique, l'Église russe seule la possède à cause

(1) *Church Times*, 17 sept. 1948.

de la séparation complète de l'Église et de l'État ; c'est à elle donc que revient le devoir d'unir les autres Églises et vers elle que les Églises doivent se tourner.

Ces réunions synodales de Moscou ont été encadrées de cérémonies grandioses. Le 8 juillet, réception des invités de marque dans l'église patriarcale de l'Épiphanie, molében d'ouverture du Congrès et vénération des reliques de saint Alexis, métropolite de Moscou. L'après-midi l'ouverture du Congrès dans l'église de la Résurrection, dite aux Sokolniks (faubourg de Moscou).

Après la clôture du Congrès le 18 juillet, liturgie solennelle en l'honneur de saint Serge de Radonèje au monastère de la Trinité (70 kilomètres de Moscou) ; enfin, le 19 juillet, liturgie des défunts au couvent de Donskoï à Moscou, où est inhumé le patriarche Tychon, prédécesseur d'Alexis. Ce Congrès, qui a passé inaperçu dans la vie civile de Moscou, a enthousiasmé les assistants et les fidèles qui se pressaient dans les églises et surtout dans le préau du monastère de la Trinité, où l'on estima à vingt-huit mille le nombre de pèlerins accourus de toutes parts.

ENCYCLIQUE DU CORPS MYSTIQUE.

Avant ces réunions d'évêques dissidents, il est remarquable de constater que le pape Pie XII avait exposé, avec une ampleur inaccoutumée dans des documents pontificaux antérieurs, la doctrine de l'Église par son encyclique sur le Corps mystique du 29 juin 1943. Cette Encyclique définissait l'Église non par son côté juridique extérieur seulement, mais en mettant en évidence l'action intérieure et invisible du Saint-Esprit qui est pour l'Orthodoxie l'élément essentiel. Pour déterminer la nature profonde de l'Église, le Souverain Pontife la désignait par l'expression : « Corps mystique du Christ », et toute la doctrine théologique contenue

dans le document n'est que le développement et l'explication de ces trois mots, synthèse d'une incomparable richesse quand on la compare aux doctrines énoncées dans les conférences d'évêques anglicans ou orthodoxes. Une étude pénétrante de cette doctrine du point de vue ecclésiologique a été faite par dom Lialine dans cette Revue même (1). L'auteur dégage les éléments ecclésiologiques se rapportant d'abord au corps de l'Église, ce corps qui possède une seule tête : le Christ invisible uni indissolublement dans la fonction de pasteur suprême à son vicaire visible sur terre ; puis les éléments ecclésiologiques se rapportant à l'âme de l'Église ; et enfin aux liens visibles et invisibles entre ces deux parties qui sont les dons du Saint-Esprit, la connaissance du Christ, l'amour du Christ et l'Esprit habitant les membres de l'Église. Au terme de son étude, l'auteur tire les conséquences pour la situation ecclésiologique des chrétiens romains et non-romains, situation dont il faut tenir compte dans les relations interconfessionnelles et la théologie œcuménique. Il distingue donc une appartenance à l'Église actuelle et une appartenance virtuelle ou potentielle ; cette appartenance est ou bien au Corps mystique du Christ sur terre ou à la personne du Christ au ciel, et il conclut : *a*) tous les non-chrétiens de bonne foi, écrit-il, sont ordonnés au Corps mystique invisiblement et sont des membres plus ou moins potentiels du Christ. *b*) Tous les chrétiens non-catholiques de bonne foi sont ordonnés à ce Corps mystique invisiblement, mais aussi par certains éléments visibles et sont des membres potentiels de ce corps ainsi que des membres plus ou moins actuels du Christ. *c*) Tous les catholiques sont membres actuels du Corps mystique du Christ, ou en résumé : l'Église céleste est le Corps mystique du Christ actuel et parfait ; l'Église militante, le Corps mystique du

(1) *Irénikon* 1946 p. 129 et 283 ; 1947 p. 34.

Christ actuel et tendant vers la perfection ; l'ensemble des chrétiens non-catholiques de bonne foi, le Corps mystique potentiel ordonné vers l'Église militante. Au mouvement unioniste catholique d'activer cette ordination.

LE CONSEIL DES ÉGLISES D'AMSTERDAM

Il nous reste, à la fin de cette étude, à signaler les Assemblées tenues à Amsterdam (22 août au 4 septembre 1948). Cette première réunion du Conseil des Églises a été préparée durant dix ans dans des comités d'étude et par du travail pratique de secours aux nombreux réfugiés d'après la guerre. Le centre de ces activités intellectuelles et charitables est à Genève ; le financement est assuré par les protestants américains et les cotisations des membres affiliés au Congrès. Le thème général des réunions : « Le désordre de l'homme et le dessein de Dieu » est étudié en quatre sections avec les sujets suivants : 1. *L'Église universelle et le dessein de Dieu.* — 2. *Le Témoignage de l'Église sur le Dessein de Dieu.* — 3. *L'Église et le désordre de la Société.* — 4. *L'Église et le désordre international.* Toutes ces études avaient été publiées à l'avance (1), les objections devaient être communiquées avant l'ouverture. Les délégués de 130 sectes ou églises étaient au nombre de 450, et 950 autres assistants, conseillers, observateurs étaient invités. Tous ces participants reconnaissaient que « l'Église est une fraternité qui accepte Notre-Seigneur comme Dieu et Sauveur ». — Le rapport de la première section donnait cette notion vague de l'Unité : « Dieu a donné à son peuple en Jésus-Christ une unité qui est sa création et non notre achèvement ».

---

(1) Ont paru quatre volumes édités par S. C. M. Press, Londres. Un cinquième volume contiendra le rapport officiel des réunions du Congrès, les discours et les conclusions.

Remarquons surtout qu'à Amsterdam l'Église est définie en fonction de l'unité et non inversement l'unité comme une note de l'Église. Trois cas typiques suffiront à nous le faire comprendre.

L'étude du professeur Karl Barth (calviniste suisse) intitulée « l'Église une, vivante Congrégation du vivant Seigneur Jésus-Christ » insiste sur le fait que le désordre actuel provient de ce que tout chrétien croit devoir porter l'Église comme Atlas portait le monde ; or nous n'avons rien d'autre à faire qu'à nous remettre entièrement entre les mains de Dieu. C'est le Christ qui réunit les chrétiens à Lui en une « Congrégation ». L'Église est l'acte même d'amener ensemble par le pouvoir divin de la parole de Dieu ; ici bas cet acte est un perpétuel renouvellement, le prélude de la « congrégation » stable et immobile au Ciel (1).

Pour le Pofesseur Gustav Aulèn (luthérien suédois), l'Église en continuité et en unité avec le Christ est le Corps du Christ et cette unité de vie constitue la communauté des baptisés réunis autour de la sainte communion. La foi, les sacrements, le ministère ne sont que des instruments, des canaux de cette unité et n'ont pas en eux, ni les ministres personnellement, l'autorité ou le pouvoir du Christ ; un ministre n'a de pouvoir qu'au moment où il est au service de l'Église (2).

Enfin pour le prcfesseur Florovsky (orthodoxe russe), la chrétienté est la communauté apostolique vivant en commun avec les apôtres comme ceux-ci jadis avec le Christ ; c'est la *koinonia* de Act. II 42. Cette fois le Christ est centre

(1) Vol. I, p. 69 : K. Barth. Doctrine de l'Église : L'action de « congrégationner » est l'Église, « c'est l'événement par lequel elle est réunie ». P. 73 : L'Église n'est ni l'invisible confraternité, ni la visible communauté, de tous ceux qui croient dans le Christ. — L'Église est cet « événement » par lequel deux ou trois sont réunis au nom du Christ. Cfr *Herder-Korrespondenz*, oct.-novembre 1948, p. 94 suiv.

(2) Vol. I, p. 18 suiv.

d'unité et le Saint-Esprit pouvoir unifiant. Ici donc la communauté de vie ne s'identifie pas avec le Christ, elle a des organes (sacrements, ministres) qui ont par eux-mêmes la force du Saint-Esprit (1).

Ces trois conférenciers admettent implicitement qu'en tout temps l'Esprit du Christ en se communiquant à une Église quelconque façonne son corps, l'Église visible, tandis que la doctrine catholique admet que le Christ a établi d'abord le groupe des apôtres en communion avec lui sur terre. Au jour de la Pentecôte il a infusé à ce corps des apôtres et des disciples sa vie divine de façon stable, comme le corps d'Adam a été façonné de limon et a reçu le souffle divin. L'Église actuelle doit être en continuité avec la première communauté chrétienne. Pour les catholiques, l'Esprit n'existe que dans telle matière, en l'espèce telle Église, tandis que pour Amsterdam l'Esprit existe d'abord et en se communiquant à des groupes séparés, il les christianise et les universalise.

Là gît l'opposition la plus profonde entre cette nouvelle entité « l'Église œcuménique » ou le Conseil des Églises et l'Église catholique, l'œuvre par excellence du Christ (2).

D. Th. BELPAIRE.

(1) Vol. I, p. 43 suiv.

(2) Cette opposition est avouée dans le rapport de la 1re Section : L'Église universelle et le dessein de Dieu. On y lit : « Un côté qu'on appelle en général « catholique » est caractérisé par l'accent qui est mis sur la continuité visible dans la succession apostolique de la fonction épiscopale. L'autre côté qu'on nomme généralement « évangélique », accentue dans la doctrine de la justification « sola fide » avant tout l'initiative du Verbe de Dieu et la réponse du croyant ». *Herder-Kor.*, *ibid.*, p. 131, col. 2.

Chronique religieuse.

La première Assemblée du Conseil œcuménique des Églises.

(Amsterdam, 22 août-4 septembre 1948)

Un article spécial exposera et commentera l'acquis théologique de la première assemblée du Conseil oecuménique des Églises. Celui du P. Florovsky ci-dessus donne de celle-ci un aperçu très personnel. La présente Chronique a pour but de pourvoir l'un et l'autre du fonds de faits indispensable à leur intelligence.

L'assemblée réunit 352 délégués (dont 17 femmes) de quelque 135 Églises parmi lesquelles les « jeunes » (Eglises missionnaires d'Asie et d'Afrique) étaient en nombre et à l'honneur (trait nouveau par comparaison avec les conférences œcuméniques antérieures) ; s'y ajoutaient 350 suppléants, 500 consultants, 100 délégués des organisations de jeunesse, des hôtes (les veuves de Söderblom et Temple en étaient). Les 1500 participants (femmes et laïcs y étant en nombre plus important que précédemment mais encore insuffisant, estima-t-on), venaient de 42 pays dont plusieurs d'au delà le « rideau de fer ». Cette participation importante fut appréciée différemment : pour les uns, elle faisait de l'assemblée la réunion chrétienne la plus représentative dans l'histoire de la chrétienté ou au moins l'empêchait de tomber dans quelque chose de trop officiel ; d'autres trouvèrent que le nombre était trop grand pour permettre des discussions utiles.

Il y eut deux grandes absentes : l'Église catholique et l'Église orthodoxe russe avec ses satellites slaves (1). Comme l'abstention officielle de la première était à prévoir, le Comité provisoire ne lui adressa pas d'invitation officielle non plus, mais il proposa, chose nouvelle dans les relations des milieux œcuméniques avec le catholicisme, à certains catholiques, clercs et laïcs, qui avaient montré un intérêt sympathique pour les choses oecuméniques, d'assister à la conférence à titre d'observateurs inofficiels. La législation canonique concernant la participation de catholiques à des discussions avec des non catholiques, que le *Monitum* du Saint-Office avait rappelée en juin dernier, fut appliquée très rigoureusement à ces invités : aucun d'eux n'obtint la permission de se rendre à l'invitation (2). Cependant l'épiscopat catholique du pays (chose non moins nouvelle dans l'attitude de l'Église envers les milieux œcuméniques) écrivit une lettre pastorale au sujet de l'assemblée et la fit lire dans toutes les églises le dimanche 22 août, jour de son ouverture.

La lettre commence par apprécier les sentiments et les intentions du Mouvement qui a abouti à la constitution du Conseil œcuménique

(1) Une moins grande absente était la *Convention Baptiste du Sud des États-Unis* ; elle envoya des observateurs.

(2) Chronique 1948, p. 318. Rappelons qu'à la conférence d'Édimbourg en 1937, 4 observateurs catholiques inofficiels étaient présents. Le Dr. VISSER'T HOOFT consacre à l'épisode plusieurs pages du N° 2 de l'*Ecumenical Review : The Roman Catholic Church and the First Assembly of the World Council of Churches.* Il n'y mentionne cependant pas un détail que rapporte *LC* du 17 octobre p. 16. D'après une information non contrôlée, y lit-on, un archevêque catholique romain aurait proposé aux autorités œcuméniques compétentes d'envoyer quelques prêtres comme observateurs avec le droit de participer pleinement aux travaux des sections et d'y exposer au besoin le point de vue catholique romain sur les sujets discutés, mais sans avoir le droit de voter ni d'intervenir au cours des assemblées plénières. « Si la chose est vraie, dit *LC*, il semble malheureux que la proposition n'ait pas été sérieusement examinée par le comité responsable ».

des Églises. L'Église a cependant jugé devoir en rester à l'écart non pas pour des raisons de prestige ou pour d'autres considérations de tactique, mais par fidélité inébranlable à la tâche que Jésus-Christ lui a confiée et qui est de continuer ici-bas son œuvre de salut. L'Église catholique ne peut donc admettre d'autre fin aux divisions chrétiennes qu'elle ne déplore du reste pas moins que les milieux œcuméniques, que le retour des chrétiens séparés à l'unité catholique jamais perdue et toujours assurée par la hiérarchie apostolique sous la présidence du successeur de Pierre. Cette hiérarchie a reçu du Seigneur la mission d'étendre le message du salut à toute l'humanité ; elle ne peut donc rester indifférente à la cause œcuménique, à son avancement ou bien à son recul possibles après la conférence d'Amsterdam. La solution catholique du problème des divisions chrétiennes, la seule vraie, dépend en premier lieu, tant il est compliqué et hérissé de difficultés, de la grâce divine. Toute grâce, la grâce d'Unité aussi, est accordée à la prière ; les évêques hollandais la demandent à leurs fidèles et prennent des dispositions à cette fin ; mais ils rappellent aussi le rôle primordial de l'exemple de la vie chrétienne dans le domaine de l'union chrétienne. Les péchés des hommes, le péché contre la charité surtout, obscurcissent la sainteté de l'Église ; il l'obscurcit de fait à l'époque des divisions entre chrétiens. Par contre la vertu des hommes peut faire resplendir cette sainteté. Maintenant que des chrétiens séparés de bonne foi cherchent l'Église du Christ, pour leur faciliter la recherche, cette sainteté doit resplendir dans la vie de ses membres. C'est par la prière encore que ceux-ci comprendront ce grave devoir et obtiendront la force de bien le remplir, en ne vivant plus que pour Jésus-Christ et la propagation de son royaume.

La lettre pastorale atteignit le bureau de l'assemblée avec un fâcheux retard. Elle y fut mise, en traduction anglaise, à la disposition des participants et rencontra chez eux un écho généralement favorable : on s'est plu à souligner le contraste entre son ton et celui que les milieux œcuméniques avaient cru naguère découvrir dans l'encyclique *Mortalium Animos*.

On connaît par les Chroniques précédentes et par les renseignements que donne dans ce fascicule même dom Th. Belpaire, l'attitude du patriarcat de Moscou à l'égard d'Amsterdam. Le P. Florovsky commente la participation

des autres Églises orthodoxes (1). Leur petit nombre fut en tout cas regretté à plusieurs reprises au cours de l'assemblée.

Ces deux abstentions diminuaient fortement le caractère vraiment œcuménique de la Conférence.

Le Dr. Visser't Hooft reconnut volontiers ce handicap, mais il fit preuve d'optimisme quand même. D'après lui l'Église russe a mésinterprété la nature et les buts du Conseil œcuménique ; celui-ci parviendra à dissiper lentement le malentendu en prouvant par son action qu'il n'a pas de visées politiques, mais désire seulement étendre partout la Seigneurie de Jésus-Christ. « Nous devons, conclut-il, tenir la porte ouverte pour l'Église de Russie et pour les autres Églises orthodoxes qui ne sont pas encore représentées parmi nous, et nous devons nous sentir responsables pour elles comme nous nous sentons responsables les uns pour les autres ». Quant à l'attitude catholique officielle, le secrétaire général regretta l'arrêt qu'elle pouvait occasionner dans les contacts entre les milieux œcuméniques et des personnalités catholiques. « Du point de vue du Conseil œcuménique nous devons espérer et prier que les réelles possibilités pour un contact fructueux puissent continuer à exister » (2).

L'ensemble des participants se réunit le dimanche 22 août à la *Nieuwe Kerk* d'Amsterdam pour un culte d'ouverture dans lequel intervinrent les cinq présidents du Comité provisoire ; le sermon fut prêché par le Rév. D. T. Niles, représentant à la fois des organisations œcuméniques de

---

(1) Le même P. F. mentionne encore, dans *LC, l. c.*, comme observateur inofficiel orthodoxe, un membre de la Faculté théologique de Belgrade.

(2) K. Barth a également commenté les deux absences en des termes paradoxaux qui lui sont chers. Le R. P. Daniélou a riposté quant à l'abstention catholique. Un échange de vue a suivi ; on peut le trouver dans *Réforme* des 12 et 23 octobre.

jeunesse et d'une « jeune Église », la méthodiste de Ceylan, sur *Exode* III, 11 « Qui suis-je pour aller vers Pharaon ? »

Rappelons que le culte en général joue un grand rôle aux conférences œcuméniques (1). A l'importance qu'il possède dans toute vie chrétienne sociale ou individuelle, dans le domaine œcuménique s'ajoute la réalité que les communions séparées s'y rencontrent dans ce qu'elles ont de plus profond : leur unité fondamentale dans le Christ, leurs divisions persistantes sur un plan plus périphérique, et la commune pénitence pour le péché commun de schisme qui empêche la manifestation de l'*Una Sancta*.

Voici comment ces réalités de base se produisirent à Amsterdam. L'Unité se traduisit dans le culte inaugural, dans le culte final, et aussi dans les offices simples et reposants qui terminaient des journées chargées de travail ; la diversité se manifesta dans les cultes du matin qui se faisaient tous les jours d'après des traditions chrétiennes différentes. La désunion, la pénitence pour elle et la souffrance à cause d'elle, apparurent dans les offices eucharistiques où l'intercommunion était défendue à des chrétiens appartenant à des Églises plus traditionnelles, « catholiques », et où l'assistance fut assez clairsemée, à part le dimanche. Pour introduire un élément d'unité dans la désunion devant la Table du Seigneur, on organisa le samedi soir 28 août un office commun de préparation à la communion. L'Église hôtesse, la *Hervormde Kerk*, célébra la Sainte Cène, ouverte à tous les baptisés, le dimanche 29 août dans la *Nieuwe Kerk*, selon son rite à la fois étrange et impressionnant pour des étrangers ; suivirent : le lundi 30, une *Holy Communion* anglicane ; le mardi 31, une Liturgie orthodoxe, laquelle produisit sur l'assistance son impres-

(1) Cfr p. ex. *La conférence unioniste d'Amsterdam en 1939*. Questions sur l'Église et son Unité (*Irénikon*), 1943, p. 70 suiv.

sion classique de « coup d'œil sur les parvis célestes » ; le mercredi 1 septembre, une Cène luthérienne.

Les sessions de l'assemblée furent ainsi organisées : à partir du 22 août soir des séances plénières consacrées aux sujets suivants : « Comment Dieu nous a conduits » ; le 23 matin, questions d'organisation et de constitution, après dix ans de préparation, du Conseil œcuménique des Églises; les 23 après-midi et 24, rapports sur les thèmes d'étude, présentés par : KARL BARTH (Le désordre de l'homme et le dessein de Dieu), C. H. DODD de Cambridge (L'Église et la Bible), C. T. CRAIG et G. FLOROVSKY (l'Église universelle dans le dessein de Dieu), S. NEILL et T. C. CHAO (le Témoignage de l'Église pour le dessein de Dieu), MRS K. BLISS et J. ELLUL (l'Église et le désordre de la Société), J. F. DULLES et J. L. HROMADKA (l'Église et le désordre international). Le discours de ce dernier traita du communisme oriental et impressionna, paraît-il, certains auditeurs qui y découvrirent « l'angoisse d'une âme qui avait été forcée de faire un grand choix ».

Depuis le mercredi 25 août et pendant 8 jours, l'assemblée se divisa en groupes de discussion qui étaient, disait-on, encore trop nombreux ; le matin on se réunissait en 4 sections qui étudiaient les 4 sous-sujets ; l'après midi, en 4 comités pour examiner : Constitution et Règlements ; Questions de principe ; Programme et Administration ; Questions posées par les Églises, au nombre de 4 encore : La vie et les activités de la femme dans l'Église (sujet qui avait été préparé très soigneusement par une conférence de déléguées précédant de quelques jours celle d'Amsterdam) ; l'attitude chrétienne envers les Juifs ; la formation des laïcs dans l'Église ; la reconstruction chrétienne et l'entr'aide des Églises. Les discussions dans les sections et les comités furent souvent d'une bonne et même d'une

haute tenue théologique, en grande partie grâce aux interventions de Barth et d'autres éminents théologiens.

Les mêmes thèmes étaient discutés dans des réunions séparées de suppléants et de délégués de la jeunesse, ce qui a permis de dire qu'à Amsterdam il n'y eut pas une, mais trois conférences simultanées. La large participation de la jeunesse oecuménique aux assises du même nom, sont de tradition parce que celle-ci est censée posséder un sens spécialement vif de l'unité dans le Christ des chrétiens séparés, ainsi que de leur responsabilité pour le monde. La chose fut particulièrement vraie à Amsterdam à cause d'une réunion préalable des jeunes, âgés de moins de 30 ans, composés à moitié de femmes et aux deux tiers de laïcs, et appartenant à 48 pays, les orthodoxes y étant en bon nombre ; la conférence de la jeunesse fut en somme plus représentative que l'assemblée générale elle-même, grâce à l'autorité plus grande que les organisations oecuméniques de jeunesses possèdent sur leurs membres, comparativement à celle du Conseil oecuménique sur les Églises. Les rapports de la jeunesse intervinrent dans les résultats finaux, contrairement à ceux des suppléants.

Ces mêmes jours des exposés étaient faits sur les mêmes thèmes encore aux invités et aux représentants de la presse. Enfin on organisa alors 3 grandes séances publiques dont la plus brillante avait pour titre : *Le Témoignage chrétien dans le domaine social et national*, et pour orateurs les théologiens réformés et barthianisants R. NIEBUHR (américain) et E. BRUNNER (suisse). Le premier insista sur la responsabilité sociale de l'Église à défaut de laquelle elle risquerait de s'enfermer dans une néfaste transcendance ; le second réclama pour le Christianisme seul le secret de la vraie personnalité et de la vraie communauté, les autres idéologies sacrifiant l'une des deux réalités à l'autre.

Les derniers jours de l'assemblée (1-4 septembre) on se

réunit de nouveau en séances plénières pour discuter et approuver les recommandations et les rapports des sections et des comités, ainsi que le Message.

Celui-ci fut rédigé par un comité spécial où Mrs Bliss joua un grand rôle. Il est adressé non pas au monde comme ceux de certaines conférences œcuméniques antérieures mais à tous ceux qui sont dans l'Église et qui veulent entendre Jésus-Christ.

Le message rend grâce d'abord pour l'unité des chrétiens séparés, lesquels malgré leurs divisions ne constituent qu'un seul Corps. Les Églises en s'organisant en Conseil œcuménique ont contracté envers le Christ un nouvel engagement et se sont liées les unes aux autres ; elles ont décidé de rester ensemble. La présente conférence a pu constater que les séparations entre chrétiens les ont empêchés de s'instruire mutuellement en Jésus-Christ; ainsi au lieu de proférer la Parole de Dieu, on n'a dit souvent qu'une parole humaine. Il faut donc prier Dieu afin qu'il ranime en son Église toute entière la passion d'annoncer au monde entier l'Évangile de Jésus-Christ. La rencontre d'Amsterdam et la constitution du Conseil œcuménique seront vaines si les chrétiens individuels et les paroisses refusent d'être, ensemble et sur place, les témoins du Seigneur et après tout ses serviteurs. On énumère ensuite les nombreuses tâches du Conseil œcuménique, lesquelles se résument à bannir de la terre le péché et ses conséquences, et d'édifier la Sainte Église Universelle, d'écraser les armées de Satan. Certes cette tâche n'est pas au pouvoir des hommes, mais seulement à celui de Dieu. Les hommes ne peuvent qu'en donner des signes indicateurs, leurs congénères de bonne foi les reconnaîtront. Le message finit par rendre gloire à Dieu « dans l'Église et en Jésus-Christ dans toutes les générations et aux siècles des siècles ».

Le seul délégué qui ait voté contre ce Message est le pasteur E. LAURIOL. Il s'en explique ainsi dans le *Christianisme Social,* nº 9-10, p. 538 :

« Ce qui n'a pas été dit est ce qui manque le plus tragiquement aux hommes et ce qu'ils attendent avec angoisse. Si l'Église sortant de sa théologie ne les prononce pas, les conférences les mieux préparées deviennent inutiles, même néfastes ».

Contrairement à ce qui s'était fait aux conférences œcuméniques antérieures, les délégués orthodoxes ne firent pas de déclaration séparée.

Le 4 septembre matin, l'assemblée se réunit à la *Wester Kerk* pour le culte final au cours duquel le chœur de l'Institut de théologie orthodoxe de Paris se fit entendre.

On peut résumer ainsi les résultats immédiats de la conférence d'Amsterdam : 1) Le Conseil œcuménique des Églises a été formé. 2) La Constitution provisoire établie à Utrecht (2) a été approuvée avec quelques légers amendements concernant les conditions d'affiliation des Églises, la répartition et l'allocation des sièges à l'assemblée générale. Cependant une adjonction significative a été faite aux *Fonctions* du Conseil : soutenir les Églises dans leur tâche d'évangélisation, laquelle est généralement reconnue dans les milieux œcuméniques pour principale. On avait même, au préalable, proposé la formation d'un département spécial dans ce but. Le projet fut rejeté par crainte qu'il n'empiète sur les attributions essentielles de chaque Église-membre ; seule fut approuvée la nomination d'un secrétaire spécial à l'évangélisation ayant pour tâche principale l'information et la coordination. 3) Le Comité de continuation de *Foi et Constitution* est devenu un département du même nom, du Conseil œcuménique. Il a cependant tenu une séance séparée les 7 et 8 septembre.

---

(1) Détail technique : la traduction et l'audition des différents discours, lesquels pouvaient se faire dans les 3 langues officielles : l'anglais, le français et l'allemand, étaient assurées de la même façon qu'à l'ONU.

Notons aussi que du 12 au 19 août à Amsterdam même, s'était tenu un « congrès international des Églises chrétiennes ». D'après un correspondant du *Church of England Newspaper* du 27 août, p. 3, son but était de s'opposer au nom de la fidélité à la Bible, aux tendances modernistes et antibibliques du Conseil œcuménique. Cfr Chronique 1947, p. 317.

(2) Cfr Chronique 1937, p. 410 et *Ir*, 1948, p. 165.

Le Comité central, organe du Conseil se réunissant au moins une fois par an et composé de 90 membres, a siégé les 5 et 6 septembre à Woudschoten près d'Utrecht ; il a élu pour président le Dr. Bell, évêque anglican de Chichester, bien connu de nos lecteurs, et pour vice-président, le Dr. F. C. Fry de l'Église luthérienne d'Amérique ; des 17 places allouées aux orthodoxes, 9 sont restées inoccupées à cause des abstentions connues. Deux femmes figurent au Comité, mais ce nombre ne répond pas encore, selon un article dans *LC* du 17 octobre, à l'importance que doit avoir l'élément féminin dans le Mouvement œcuménique.

Plusieurs nominations ont été faites. Au lieu des 5 présidents qu'avait le Comité provisoire (Pasteur M. Boegner, Dr. G. Fisher, archevêque de Cantorbéry, Dr. E. Eidem, archevêque d'Upsal, Mgr Germanos de Thyatire et le Dr. John R. Mott) le Conseil œcuménique en reçoit 6, le Dr. Mott passant à la présidence d'honneur, et les Drs Bromley G. Oxnam, évêque méthodiste américain, et T. C. Chao, anglican chinois, venant s'adjoindre aux 4 anciens. On a voulu mettre ainsi à l'honneur le continent américain et une « jeune Église ».

Le Dr. Visser't Hooft qui est renommé secrétaire général se voit adjoindre 5 secrétaires : les Drs H. S. Leiper et F. Nolde à New-York ; le premier avec le portefeuille pour la promotion au Secrétairiat général, le second avec celui des affaires internationales ; le Rév. O. S. Tomkins à Londres, est chargé du portefeuille de *Foi et Constitution* et des relations avec les Églises orientales orthodoxes ; Bishop S. Neill et le Rév. R. C. Mackie à Genève, le premier est titulaire du portefeuille des études et de l'évangélisation, le second de celui de la reconstruction et de la jeunesse. Il nous est impossible de signaler tous les autres officiers dont *LC* du 17 octobre donne la liste complète. Notons

seulement que le vice-président du département de la jeunesse, dont le président est le RÉV. D. T. NILES, est le R. P. ALEXANDRE SCHMEMANN, professeur à l'Institut de théologie orthodoxe de Paris.

La valeur globale de l'assemblée d'Amsterdam est exprimée dans *LC* déjà plusieurs fois cité, en des termes qui semblent marquer une espèce de consensus des milieux oecuméniques.

C'est ce que la conférence a fait plutôt que ce qu'elle a dit, qui importe. « Pour la première fois depuis la Réforme, il existe maintenant un Corps permanent qui peut parler au monde au nom de la chrétienté non-romaine. Il y a donc dorénavant une place où les chrétiens de races, nationalités et ambiances ecclésiastiques différentes, peuvent se rencontrer et discuter aussi bien leurs accords que leurs différences les plus profondes, dans la paix et la charité, sur la base de leur commune loyauté envers Jésus-Christ » (p. 19).

Comme cela se présente généralement dans le Mouvement œcuménique, les résultats doctrinaux de la conférence dépassent le niveau intellectuel de l'homme moyen ; cependant c'est bien lui que le Message d'Amsterdam devra atteindre pour lui faire comprendre que sa foi chrétienne a à influer sur son attitude envers la communauté, la nation et le monde. Il faudra donc l'interpréter dans des termes plus populaires.

« Amsterdam aura peu de signification permanente si elle ne reste rien de plus qu'une réunion d'une élite de théologiens et d'ecclésiastiques ; elle n'aura de valeur durable que si son esprit est continué dans les paroisses, de manière à ce que les individus, les communautés et les groupes régionaux de chrétiens poursuivent le travail qui y fut commencé » (p. 16).

Bref, la valeur d'Amsterdam se révélera dans ce qui se fera après Amsterdam. *SŒPI* Nº 42 relate ce qui se passe dans différents pays pour faire connaître aux membres des Églises les résultats d'Amsterdam.

Au cours d'une réunion tenue au temple de l'Oratoire à Paris le 7 octobre, des délégués à l'Assemblée ont pris la parole et ont appelé miracle l'union des cœurs et l'atmosphère de famille qui y a régné.

A Londres, le 3 novembre, 4 délégués ont donné leurs impressions sur la conférence. Le Dr. J. WAND, évêque anglican du lieu, a tiré la leçon un peu paradoxale que si à l'avenir d'autres projets œcuméniques devaient être faits, il ne faudrait pas en confier l'élaboration à des théologiens, mais à des pasteurs et à des administrateurs. D'après le Rév. D. T. NILES on avait eu l'impression que Dieu était à l'œuvre au milieu des travaux de l'Assemblée. Pour E. FLETCHER les délégués à la conférence n'étaient pas des pontifes dogmatisants mais d'humbles chercheurs de la vérité qui ont appris que celle-ci avait plusieurs faces et qu'elle n'était donnée en entier à aucun groupe confessionnel en particulier. Le RÉV. L. COOKE a trouvé que les efforts n'ont pas été vains à Amsterdam car il en est résulté une vision plus réelle de l'Église chrétienne et un sens nouveau de la grâce de Dieu dans le Christ.

Gu du 29 octobre, p. 522, croit constater une désillusion générale sur Amsterdam aux États-Unis parce que les résultats unionistes y auraient été très maigres et les rapports, inférieurs en qualité à ceux d'Edimbourg 1937. D'autre part *SŒPI* N° 47 relate la satisfaction des luthériens américains devant le caractère « sainement évangélique » de la conférence : les convictions confessionnelles y ont été respectées, et l'emploi d'abord abusif des termes « Église universelle » et « Una Sancta » appliqués à la communauté nouvelle que représente le Conseil œcuménique, a visiblement diminué dans la suite pour aboutir à leur exclusion des documents officiels. Le nouvel organisme a été nettement reconnu pour un Conseil *des Églises*.

Les délégués anglicans anglais d'Amsterdam ont présenté leur rapport à la *Church Assembly*.

Ils y magnifient l'importance du Conseil œcuménique et déclarent que son avenir dépendra de l'éveil de la conscience œcuménique dans les Églises-membres ; certaines mesures sont préconisées à cette fin. L'*Assembly* a voté une motion qui salue avec joie la constitution du Conseil œcuménique (1).

(1) *SOEPI* N° 47.

Nous continuerons de renseigner les lecteurs sur le Post-Amsterdam dans nos chroniques ultérieures. Glanons maintenant quelques appréciations sur la Conférence.

LC du 17 octobre que nous avons cité plusieurs fois déjà, est entièrement consacré aux impressions de participants américains.

Tous soulignent le caractère très cordial et franc des discussions malgré de graves divergences de vue ; ils l'attribuent à l'unité de foi vivement ressentie parmi les assistants. Tout ceci fut un trait nouveau pour le Mouvement œcuménique. Dans un article intitulé *The Limitations of Amsterdam* le très Révérend WILLIAM H. NES situe ces limitations dans le défaut d'œcuménicité, la conférence ayant été d'allure protestante et activiste (*Vie et Action*) et ayant exprimé une certaine crainte de l'union organique que *Foi et Constitution* avait jusqu'ici recherchée. Il conclut : si le Conseil œcuménique réussit à promouvoir également les intérêts de *Foi et Constitution* comme ceux de *Vie et Action* et à exprimer ainsi une vraie œcuménicité, l'assemblée d'Amsterdam pourra devenir une grande date dans l'histoire chrétienne.

On peut lire dans *The Ecumenical Review* N° 2 :

Personne ne peut se flatter de commencer à se rendre compte de ce qui s'est passé à Amsterdam, à moins de comprendre que la variété des points de vue et des convictions a été en quelque sorte transformé en une parole commune qui n'est pas la parole de tel ou tel autre groupe mais de la communauté (*Fellowship*) des Églises prise comme un tout (p. 214).

Intéressantes remarques de E. LAURIOL dans *Foi et Vie* N° 5.

C'est l'existence simultanée à Amsterdam de divergences doctrinales et d'une unité profonde, qui y a été la chose la plus importante. « Alors que dans n'importe quel autre milieu, elles auraient suffi à provoquer des divisions, nous avons senti au contraire que rien désormais ne pourrait plus nous séparer (p. 498)... Seulement — et c'est ce qui a fait l'originalité du succès — *nous n'étions pas venus pour les* (divergences) *défendre*. Nous étions venus pour les soumettre, dans la lumière des explications données et des révéla-

tions reçues, au jugement de Jésus-Christ. Il en résulta dès le début un totale franchise dans une confiance fraternelle d'où toute suspicion était bannie, juste ce qui manque tant ailleurs » (p. 512).

Le R. P. Boyer S. J., directeur du Mouvement et de la revue *Unitas* a fait une conférence sur Amsterdam à l'Université Grégorienne. L'*Osservatore Romano* du 11 décembre en donne un résumé.

Après avoir montré l'acquis positif de l'assemblée (message et rapports, constitution du Conseil œcuménique qui est un organisme permettant aux Églises une collaboration en vue de buts communs, et capable de servir les fins du Mouvement œcuménique) l'orateur a fait remarquer que la division doctrinale y a été fortement ressentie ; il termine en rappelant que la vraie unité doctrinale ne peut être trouvée que dans l'Église catholique, et en exprimant sa conviction au sujet du caractère providentiel du Mouvement œcuménique ; les catholiques coopéreront à l'œuvre de la Providence par la prière, l'exemple et le soutien des œuvres catholiques en faveur de l'Union.

Décembre 1948. D. C. L.

ACTUALITÉS (1)

Église catholique. — La GRANDE ENCYCLOPÉDIE qui a été publiée récemment à Moscou donne des renseignements sur les différentes confessions reconnues en URSS. Après l'Église russe patriarcale et après les musulmans, sont nommés en troisième lieu les catholiques. Comme chef de l'Église

(1) Voici les sigles qui désignent nos références le plus fréquemment utilisées : *CIP* = *Centrale Informatie en Publicatiedienst* (Rue Saint-François, 72, Bruxelles) ; *CT* = *The Church Times* (7 Portugal Stret, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *CV* = *Cerkovnyj Věstnik* (Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale, 12, Rue Daru, Paris) ; *CW* : *The Church in the World* (56, Bloomsbury Street, Londres, W. C. 1) ; *DC* = *Documentation Catholique* (5, rue Bayard, Paris-8) ; *E* = *Ekklesia* (Hodos Philothès, 19, Athènes) ; *ECB.* = *The Eastern Churches Broadsheet* (63, Ladbroke Grove, Londres, W. 11) ; *FCB* = *Federal Council Bulletin* (297, Fourth Ave, New-York City, 10) ; *IKZ* = *Internationale*

catholique en Russie est cité Mgr Springovič, l'archevêque (latin) de Riga, assisté de deux évêques et d'un nombre indéterminé de prêtres. D'autre part, l'encyclopédie ne mentionne pas l'Église gréco-catholique de l'Ukraine. Pour aucune confession n'est indiqué le nombre des fidèles et des églises (1).

Les GRÉCO-CATHOLIQUES derrière le rideau de fer doivent payer cher à présent leur attachement au Siège Apostolique. En SLOVAQUIE les griefs classiques de la propagande se lèvent aussi déjà contre Mgr Paul Gojdič, chef spirituel du dernier diocèse encore libre (147.000 fidèles). Il y aurait eu quelques arrestations de prêtres.

C'est surtout la ROUMANIE qui, depuis le 1er octobre, attire l'attention par les fortes mesures de contrainte qu'y subissent les catholiques. Leur sort était décidé depuis l'intronisation du nouveau patriarche Justinien, en avril dernier. Le No 8 du *ŽMP*, dédié aux festivités de l'été dernier dans la capitale de l'URSS, ne laisse plus de doute au sujet des sentiments du patriarche roumain envers l'Église catholique. Le 1er décembre le gouvernement roumain a publié un décret par lequel l'Église gréco-catholique cesse d'exister officiellement ; ses biens sont confisqués et une partie en passera à l'Église orthodoxe (2). Les cinq évêques furent enfermés dans

---

Kirchliche Zeitschrift (Willadingweg, 39, Berne, Suisse) ; *Ir* = *Irénikon* ; *LC* = *The Living Church* (744, N. Fourth Street, Milwaukee, Wisc., U.S.A.) *P* = *Pantainos* (Patriarcat orthodoxe, Alexandrie, Égypte) ; *PNHK* = *Persbureau der Ned. Hervormde Kerk* (Javastraat, 100, La Haye) ; *PR* = *Pravoslavnaja Rus* (La Russie orthodoxe, Russian Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y., U. S. A.) ; *SICO* = *Servizio Informazioni Chiesa Orientale* (Roma, Via della Conciliazione, 34) ; *SOEPI* = *Service œcuménique de Presse et d'Information* (17, Route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (128, Sloane Street, Londres, S. W. 1) ; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* (Journal du Patriarcat de Moscou, Čistyj Pereulok, 5, Moscou, 34).

(1) *Herder-korrespondenz*, décembre 1948.

(2) Il s'agit du décret gouvernemental No 358, déclarant inexistants les diocèses, les chapitres, les communautés religieuses et toutes les autres institutions catholiques de rite byzantin (art. 1), et prescrivant la remise

un couvent (à Campulung, paraît-il), en attendant leur procès. Peu avant leur arrestation ils avaient protesté par une lettre collective auprès du ministre-président Groza contre l'incorporation de leurs fidèles dans l'Église orthodoxe. La lettre est signée par Mgr Valère Trajan Frenţiu d'Oradea Mare (âgé de 74 ans, il venait de recevoir le titre d'archevêque, après un ministère épiscopal de 36 ans), Mgr Alexandre Russu de Baja Mare, Mgr Jules Hossu de Cluj-Gherla (évêque depuis 32 ans), Mgr Jean Bălan de Lugoj et Mgr Jean Suciu, administrateur apostolique de Blaj. Par le fait que plus de 90 % du clergé gréco-catholique est marié, l'État pourra plus facilement s'imposer. Mais on connaît déjà de nombreux cas de résistance héroïque à ce nouveau coup de force dans la domaine de la conscience. Quelques prêtres ont payé de leur vie leur attitude intransigeante ; d'autres, en très grand nombre ceux-là, sont en prison. Au personnel religieux masculin et féminin des hôpitaux nationalisés il fut enjoint de déposer l'habit religieux pour pouvoir continuer cette activité ; les religieux et les sœurs ont préféré se retirer. Ce fut le 2 novembre que, par décret gouvernemental, toutes les institutions charitables catholiques, sanatoria et hôpitaux ont été saisis. Mentionnons ici également, comme un coup plus indirect mais pas moins sensible, porté aux intérêts spirituels de l'Église, que toutes les organisations actuelles de la jeunesse roumaine doivent se réunir au sein d'une organisation unique, qui « devra devenir une école d'édification du socialisme et du communisme ».

Émigration russe. — En octobre une CONFÉRENCE DES DIOCÈSES DE L'EUROPE OCCIDENTALE (Mgr Anastase, Munich)

immédiate comme propriété de l'État de tous les biens appartenant aux organisations ainsi supprimées, à l'exception des biens paroissiaux et d'autres, à préciser par la suite, qui seront attribués à l'Église orthodoxe (art. 2).

s'est tenue à Bruxelles. La conférence, présidée par l'évêque Nathanaël, a réuni des représentants des Églises orthodoxes d'Angleterre, Belgique, Amérique, France, Italie et Suisse. Mgr Nathanaël prononça un discours sur la position fondamentale de l'Église, disant que « la lutte contre le communisme n'est pas une affaire politique, mais une question religieuse du moment que le communisme s'avère être en théorie comme en pratique un mouvement de lutte contre Dieu ». Position a été prise non seulement contre l'athéisme et le sectarisme, mais aussi contre le Mouvement œcuménique.

Le 5 novembre, aux États-Unis, inauguration du séminaire et de l'ACADÉMIE DE THÉOLOGIE ORTHODOXE SAINT VLADIMIR situés dans les annexes de l'*Union Theological Seminary* à New-York et dont le recteur est le métropolite Théophile de San Francisco. L'Académie servira de centre d'étude aux orthodoxes et aux autres théologiens qui s'intéressent à l'Orthodoxie. La cérémonie d'inauguration a été présidée par le professeur G. Florovsky, aujourd'hui membre de la faculté de Saint-Vladimir. Le Dr. Van Dusen, président de l'*Union Theological Seminary*, a dit dans son discours inaugural : « Aujourd'hui, que l'aspiration à la compréhension et à l'Union se manifeste avec une puissance inégalée durant les dix neuf derniers siècles, il est de la plus haute importance de saisir chaque possibilité de rapprochement et de compréhension entre ces deux puissantes traditions, l'Orthodoxie et le protestantisme. Nous devons apprendre à nous mieux connaître ». Répondant aux paroles de cet orateur, le professeur Florovsky a souligné que « la portée de la tradition orthodoxe ne peut être entendue que par le moyen d'un échange constant avec le monde chrétien dans son ensemble. L'Orient doit répondre au défi de l'Occident, et l'Occident doit pour sa part accorder plus d'attention à l'héritage de l'Orient, qui, en fin de compte, a toujours tendu à être un message œcuménique et catholique ». *LC*

du 21 novembre dit que, dans sa profonde et savante conférence, le P. Florovsky parla de la foi chrétienne d'un point de vue peu familier pour nombre de ses auditeurs. Il déclara que dans la seule lumière des enseignements des Pères de l'Église les chrétiens pourraient présenter le message complet de l'Église chrétienne et que l'Église doit vivre ce qu'il appelle une « période néo-patristique » de développement.

L'ARCHEVÊQUE MSTISLAV de l'Église orthodoxe ukrainienne en Amérique fut, fin d'octobre, l'hôte de Mgr Athénagore à New-York, l'actuel patriarche œcuménique. Les entretiens avaient comme sujet l'Église ukrainienne autocéphale en exil. Voici quelques chiffres, donnés à cette occasion, sur la situation de cette Église au CANADA. Les UKRAINIENS ORTHODOXES y sont au nombre de 120.000 (1), répartis sur 250 paroisses, avec presque 40 prêtres. Le séminaire théologique au collège Saint-André à Winnipeg compte 15 élèves. La vie religieuse est en progrès et le nombre des églises augmente.

Bulgarie. — La RÉORGANISATION ECCLÉSIASTIQUE annoncée est en train de s'effectuer. L'exarque Stéphane, malgré sa décevante attitude conformiste au concile de Moscou (2), fut un obstacle à écarter. Un protocole synodal du 8 septembre (3) se voit obligé de donner des explications au sujet de cette démission, à cause des « rumeurs fausses et nuisibles » qui s'étaient répandues parmi la population. C'est un véritable réquisitoire contre l'exarque démissionnaire, qui aurait trop agi en *autocrate*. A présent les membres du clergé

(1) Pour les statistiques des Ukrainiens gréco-catholiques du Canada (au nombre de 270.000), cfr. *Ir.* t. XXI (1948) p. 201.

(2) Voir aussi à ce propos les extraits de l'interview donnée par lui à un représentant du Front Patriotique, *DC*, 24 oct.

(3) Cfr *Le Messager ecclésiastique* (Sofia) du 7 octobre (trad. dans *DC* du 30 janvier 1948).

sont autorisés à faire partie de l'organisation politique unifiée du Front National, à occuper des postes dirigeants dans l'administration des organisations sociales, à présider des conseils municipaux ou ruraux, etc. Le Saint-Synode, sous la présidence du *locum tenens*, le métropolite Michel de Dorostol et Červen, a décidé que l'Église ne formera aucune organisation religieuse parmi la jeunesse et qu'elle s'abstiendra de toute propagande religieuse, étant donné que la constitution bulgare garantit aux citoyens de la République la liberté de conscience et de religion (1). Le clergé s'engage à respecter le nouveau principe selon lequel l'éducation de la jeunesse incombe à l'État.

Constantinople. — Depuis le 1er novembre 1948 le NOUVEAU PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE est MGR ATHÉNAGORE (Spyron), archevêque grec-orthodoxe des deux Amériques depuis 1931. Il a été élu par 11 contre 6 voix, après que le Saint-Synode eut accepté le 29 octobre la démission de Maxime V.

Le nouveau patriarche, citoyen américain depuis 1948, est grec de naissance, né à Vassiliko (Épire) en mars 1886. Il a suivi le séminaire de Chalki et fut évêque de Corfou. C'est une personnalité de haute culture, un prédicateur puissant et un organisateur perspicace. Depuis son arrivée en Amérique il s'est dépensé à mettre de l'ordre, et non sans succès. On y compte maintenant 350 paroisses, pourvues de pasteurs, d'instituteurs et de catéchistes de la jeune génération ; au séminaire théologique étudient actuellement une cinquantaine d'élèves ; florissantes sont aussi les œuvres de bienfaisance dûes à l'initiative de l'archevêque Athénagore.

Le *Orthodox Observer* (15 nov.) le nomme un homme de paix et de rapprochement entre Églises. *SOEPI* mentionne qu'il a entretenu depuis longtemps de bons rapports avec le Mouvement œcuménique. L'organe catholique américain

---

(1) *Id.* 23 oct.

The Lamp (décembre) fait remarquer que pour les catholiques cette élection a de l'intérêt du fait que pour la première fois depuis plusieurs siècles le patriarche œcuménique est quelqu'un qui a eu des relations cordiales avec des évêques catholiques pendant de longues années. Il paraît que sa nomination a été accueillie avec quelque réserve par la presse grecque, tandis qu'elle a été saluée avec beaucoup de sympathie et commentée très favorablement par la presse de Stamboul (1). Fait intéressant : le patriarche Gabriel de Yougoslavie, malgré ses accointances avec l'Église russe en URSS, aurait envoyé ses félicitations au Saint-Synode du patriarcat œcuménique (2).

Palestine. — Un représentant officiel de l'Église de Russie en Israël, l'ARCHIMANDRITE LÉONIDE, a été installé à Ain Karem. Il prend possession des propriétés orthodoxes de Palestine que les autorités britanniques avaient toujours considérées comme dépendant de l'Église russe émigrée.

Roumanie. — Le 21 novembre, l'ÉGLISE RUSSE de Bucarest a été rendue au culte, en présence de plusieures personnalités officielles. Des ecclésiastiques des Églises de Russie, de Bulgarie et de Roumanie concélébraient. L'évêque Paul Statov, représentant du patriarche de Moscou, souligna dans un discours le fait « que les fidèles d'origine slave se réunissent et deviennent frères dans l'Église... Notre Église voit la main de Dieu dans ceci que l'URSS, ainsi que ses voisines démocratiques, s'est levée pour défendre la paix dans le monde... » (3).

---

(1) *SICO* 15 déc. Cfr aussi *DC* du 30 janvier.

(2) Le patriarche Gabriel reçut en juillet dernier à Moscou également une église à l'usage des Serbes de cette ville. La même gratification a été faite à l'Église d'Antioche et à celle de Bulgarie. (Cfr *ŽMP*, 1948, N° 8, p. 66).

(3) *SOEPI* 24 déc.

Tchécoslovaquie. — Le 17 novembre le premier SÉMINAIRE DE THÉOLOGIE ORTHODOXE en Tchécoslovaquie a été inauguré à Karlovy Vary. La cérémonie d'ouverture fut présidée par Mgr Eleuthère, exarque du patriarche de Moscou et métropolite de Prague.

Relations interconfessionnelles.

Nous remettons à la fois suivante les rubriques habituelles. Pour cette fois contentons-nous de signaler les articles suivants :

Du *côté catholique* mentionnons :

R. ROUQUETTE. — LE MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE. *Où en est l'Unité de la Chrétienté non romaine ?* (Études, juillet-août 1948, p. 16-41).

L'A. expose surtout les transformations psychologiques qui se sont faites dans le Mouvement œcuménique, « un vrai miracle du Saint-Esprit » (p. 40), et s'attend à d'autres encore dans l'avenir. Il redoute cependant que la tendance *Vie et Action* ne l'emporte à la longue sur celle de *Foi et Constitution*. Il finit par faire d'intéressantes réflexions sur ce qu'on pourrait appeler l'« Œcuménisme catholique ».

« Trop de nos publications, de nos semaines de l'Unité, par désir d'irénisme et d'émulation spirituelle, faussent les esprits en laissant dans l'ombre les insurmontables difficultés, les impuissances de l'œcuménisme, son caractère encore tout extérieur. C'est un faux irénisme. Nous conserverons notre lucidité à l'exemple des animateurs de l'œcuménisme ... (L'A. ne veut pas qu'on devance ici la Providence). Pour autant mesurant avec calme et sans passion la portée de l'œcuménisme, essayant de le situer avec précision, essayant d'être loyaux envers les exigences intérieures de l'Évangile en chacune de nos vies, nous ne laisserons pas de reconnaître dans le Mouvement pour l'Unité un des plus grands faits de l'histoire des âmes depuis la séparation de la chrétienté » (p. 51).

O. TOMKINS. — REUNION FROM ABOVE OR BELOW (Theology, août 1948, p. 283-288).

C'est une réponse à l'article de B. PAWLEY (Cfr Chronique 1948, p. 322). L'A. s'y croit spécialement autorisé en tant que « spécialiste » des choses œcuméniques (les guillemets sont de l'auteur) qui a vécu antérieurement dans le ministère paroissial. Il donne raison à certaines revendications de B.P. et rend justice à la part du clergé inférieur dans le Mouvement œcuménique. Mais clergé supérieur ou inférieur, «Nous attendons ensemble la miséricorde de celui qui vient d'en haut et qui seul peut dire : « Voici je fais toutes choses nouvelles » et le faire » (p. 288). On trouve dans l'exposé de très intéressants aperçus sur le Mouvement œcuménique dont O. T. est vraiment spécialiste. Ainsi nous relevons que l'Apostolat (*Evangelism*), l'Unité et le Devoir social, tous trois placés sous la Croix, sont les marques indispensables d'une Église qui voudrait se renouveler à l'image de son Seigneur (p. 283).

Dans la revue œcuménique américaine *Christendom* (été 1948) relevons deux importants articles :

ROBERT S. BILHEIMER. — THE FORMING OF THE ECUMENICAL MIND, p. 278-283.

L'article se présente comme une réflexion sur l'ensemble des études œcuméniques destinées à la conférence d'Amsterdam. Après avoir fait des remarques intéressantes sur la méthode de ces études, sur leur esprit, sur certains sujets primordiaux le facteur économique p. ex. ou encore : « le fait que presque continuellement le désaccord dans les discussions (p. 281), est constitué par la question sousjacente du communisme russe et de la démocratie occidentale » il arrive à cette conclusion : « au fond c'est un processus grâce auquel les chrétiens parviennent à découvrir leurs intérêts et convictions ; ainsi il se stimulent les uns les autres à connaître d'une façon toujours plus profonde la volonté de Dieu. C'est là un des moyens tranquilles par lesquels Dieu agit par son Esprit dans son Église pour la rendre plus pleinement Corps du Christ » (p. 283).

ALEXANDER MILLER. — SOCIAL AND POLITICAL FACTORS IN ECUMENICAL WORK, p. 373-379

L'A., connu pour ses études sur la marxisme du point de vue chrétien (cfr *Ir*, 1948, p. 118) déplore l'incompréhension du monde occidental, nom sous lequel il comprend d'abord les Anglo-Saxons, envers l'Orient (URSS, Asie). A cause de cette situation l'Église occidentale

qui est une Église de classe, est menacée d'un nouvelle invasion des « barbares » (le prolétariat). Pour A. M. ces « barbares » ne sont pas des ennemis de Dieu mais des enfants de Dieu que cette Église a tenus loin de leur héritage. Le Mouvement œcuménique n'aura des chances d'aboutir que si ses chefs ne confondent pas la civilisation occidentale, qui est un compromis entre le « libéralisme chrétien et l'exploitation capitaliste, avec l'Église du Dieu vivant » (p. 378) ; et que si ces mêmes chefs emploient la seule arme valable : l'évangélisation des « barbares » et l'élaboration d'une théologie sociale. Viennent les conclusions : Pour pouvoir vivre, le Conseil œcuménique doit transcender ses origines occidentales et bourgeoises, introduire l'expérience orientale dans l'œcuménisme, faire pénétrer l'Église dans les masses prolétariennes. Rien de moins que ce Mouvement d'identification ne pourra apporter la Jérusalem céleste devant les yeux de ceux qui sont assis parmi les ruines des cités terrestres (p. 379).

Avec son dernier numéro de 1948, CHRISTENDOM (américain) cesse de paraître pour céder toute sa place, et non plus seulement une partie comme c'était prévu, à la ECUMENICAL REVIEW.

Son deuxième fascicule vient de paraître avec le sommaire suivant :

Editorial (p. 129) ; PROF. T. C. CHAO. — *Amsterdam in the Perspective of the Younger Churches* (p. 131) ; PROF. EDMUND SCHLINK. — *The Church and the Churches* (p. 150) ; THE BISHOP OF DERBY. — *Lambeth 1948* (p. 169) ; BLATTA MARSIE-HAZEN. — *The Ethiopian Church* (p. 179) ; ECUMENICAL CHRONICLE : *The Moscow Patriarcate and the First Assembly of the World Council of Churches* (p. 188) ; *The Roman-Catholic Church and the First Assembly of the World Council of Churches* (p. 197) ; *Some Roman-Catholic Voices about the First Assembly* (p. 202) ; *World Council Diary* (p. 213) ; BOOK REVIEWS.

L'article le plus intéressant est celui du professeur SCHLINK (Heidelberg) bien que son contenu ne réponde pas exactement à son titre. Il contient plutôt des considérations méthodologiques concernant le premier volume des études préparatoires à Amsterdam. Elles sont trop importantes pour pouvoir être commentées dans une Chronique. On y reviendra

dans l'article d'ensemble sur le côté doctrinal de la conférence d'Amsterdam qu'*Ir* compte publier prochainement.

Des considérations intéressantes d'ordre méthodologique aussi se trouvent ci et là dans les recensions bibliographiques. La Chronique contient des détails inédits sur les rapports de l'Église patriarcale russe et de ses satellites avec le Conseil œcuménique ; elle manifeste aussi beaucoup d'intérêt pour les relations sur la même conférence parues dans la presse catholique. 1 janvier 1949.

COURTE BIBLIOGRAPHIE

G. Bardy. — *Le sens de l'Unité dans l'Église et les controverses du Ve siècle.* L'Année théologique, 1948, 156-174.

A. Chavasse. — « *Ordonnés au Corps mystique* ». Nouv. Revue théologique, juillet-août 1948, 690-702.

M.-J. Congar, O. P. — *Le salut des « Grecs schismatiques » d'après un théologien du XIIIe siècle* (Roger Martin, Quodl. II, 10). Mémorial Louis Petit. Mélanges d'Histoire et d'Archéologie byzantines (Archives d'Histoire de l'Orient chrétien I). Bucarest, 1948, 51-55.

J. Gonzette. — *L'autorité dans l'anglicanisme.* Nouv. Revue théologique, décembre 1948, 5-26.

L. K. — *L'Assemblée d'Amsterdam et l'Unité de l'Église.* Vie Intel., novembre 1948, 6-45.

H. Katzenmayer. — *Petrus und der Primat des römischen Bischofs in der εκκλησιαστική ἱστορία des Bischofs Eusebius von Cäsarea.* IKZ, No 3, 1948, 153-171.

A. Küry. — *Die ökumenische Bewegung.* Id., No 4, 228-236.

E. Lauriol. — *Les Questions sociales à Amsterdam.* Christianisme social, No 9-10, 1948, 512-516.

V. Morel O. F. M. Cap. — *Le Corps mystique du Christ et l'Église catholique romaine.* Nouv. Revue théologique, juillet-août 1948, 703-727.

A. Rinkel. — *Unsere Probleme im ökumenischen Gespräch.* IKZ, No 4, 1948, 236-251.

H. St. John, O. P. — *Catholics and the Ecumenical Movement.* Blackfriars, 503-507.

Th. Strotmann. — *Un problème unioniste central : la Théologie de la Rédemption.* Acta Academiae Velehradensis, 19 (1948), No 3-4, 230-242.

S. Tyszkiewicz. — *L'aspect charitologique de la Sainteté de l'Église.* Id., 187-200.

Notes et Documents.

Le Rapprochement Historique.

Le Professeur F. Dvornik, Docteur ès Lettres de la Sorbonne et professeur à l'Université Charles IV de Prague, a publié un petit livre dont le contenu mérite même un peu tardivement une recension spéciale (1).

Théologien et historien célèbre, il fut, avant la guerre, chargé par son pays de plusieurs missions diplomatiques à Paris et à Londres. Au moment de l'invasion de la Tchécoslovaquie par les Allemands, il se trouva en Angleterre où il séjourna durant toute la guerre et où, malgré les bombardements quotidiens, il occupa ses loisirs à poursuivre ses recherches historiques sur Photius et sur l'Orient. Il vient de publier un nouvel ouvrage important dont le titre révèle la tendance : *La Patriarche Photius, Père du Schisme et Patron de la Réunion* et que nous espérons aussi pouvoir bientôt présenter à nos lecteurs. Avec deux de ses livres précédents intitulés : *Les Slaves, Byzance et Rome au IX*e *siècle* (Paris 1926) et : *Les Légendes des saints Constantin et Méthode, vues de Byzance* (Prague, 1933), ce dernier ouvrage semble devoir former une trilogie à laquelle la brochure dont il est question aujourd'hui pourrait servir d'introduction en lui donnant un sens unioniste. Ce texte a paru d'abord dans le revue *Eastern Churches Quarterly* (vol. V, Juill.-Déc. 1943, p. 172-219), mais pour le présenter séparément au public, l'auteur y a ajouté un Postscriptum contenant de précieux renseignements bibliographiques.

Le professeur Dvornik commence par énoncer de quelle manière il entend envisager la question qu'il va traiter en déclarant que sa brève étude se limitera à l'aspect historique du problème, et qu'il laissera délibérement de côté tous les aspects dogmatiques et théologiques qui pourraient découler du sujet (p. 5). Selon lui donc aucun rapprochement dogmatique ou théologique ne se réalisera sans un rapprochement préalable dans le domaine de l'histoire,

(1) F. Dvornik. *National Churches and Church Universal.* Westminster Dacre Press, 1944; in-8, 58 p.

rapprochement qu'il prétend démontrer par l'application rigoureuse de la méthode historique. Il tire cette conclusion de ses propres études sur Photius, mais aussi de l'étude du caractère d'universalité ou nationaliste des différentes Églises chrétiennes. Ces caractéristiques, loin de s'opposer, peuvent au contraire se concilier ; c'est d'ailleurs le vœu qu'expriment de nombreux anglicans et certains orthodoxes. — Parcourant ainsi l'histoire de l'Église, l'auteur commente les exemples suivants :

Iº — En 424, l'Église nationale de Perse décrète dans un synode que « les Orientaux ne doivent pas porter leurs griefs contre leur patriarche devant les patriarches occidentaux ; tout litige qui ne peut pas être dirimé par le patriarche du lieu devra attendre le jugement du Christ ». On serait tenté de conclure que ce décret contient la négation de l'autorité de Rome résultant de la structure rigoureusement nationaliste de l'Église persane ; cependant, le professeur Dvornik, examinant le cas de plus près, remarque fort opportunément que nationalisme, pour l'Église de Perse, ne signifie nullement séparation, et il appuie sa conviction sur la constatation que le Nestorianisme n'étant pas encore né, cette Église, déjà à partir de 315, s'était développée hors de l'Empire romain et sans relations avec les cinq grands patriarcats. L'évêque de Séleucie-Ctésiphon avait étendu son autorité sur les diocèses des alentours et s'était attribué les pouvoirs patriarcaux sans invoquer le secours d'autres Églises, et ce développement de son pouvoir s'était accompli sans l'intervention des souverains persans restés païens, et en dépit de leurs persécutions. Toutefois les décrets de Nicée, l'autorité des conciles œcuméniques présidés par l'évêque de Rome sont admis et appliqués. Ces « Patriarches occidentaux » dont il est question dans le décret ne sont sans doute pas les évêques de Rome, mais les patriarches comme celui d'Antioche d'où les missionnaires étaient venus en Perse et que l'Église regarde comme égaux et non comme supérieurs à elle.

IIº — L'Église d'Arménie est aussi une Église nationale, dès 379 tout à fait autonome et séparée de son ancienne métropole, Césarée de Cappadoce, où son catholicos était jusqu'à cette date toujours consacré. Elle est à ce point nationale, qu'après le partage de l'Arménie entre les Romains et les Perses, elle demeure une et sans intégrer dans son giron les colonies grecques établies sur son territoire sous l'autorité d'autres évêques. Bien que ses relations avec Rome soient plutôt rares, elle n'en est tout de même pas séparée.

III° — L'auteur raconte ensuite comment les Barbares envahirent l'Occident et comment ils furent christianisés par les peuples subjugués, et, malgré leur origine exotique, furent adoptés par l'Église d'Occident alors déjà très universalisée. Les Arabes, par contre, ont résisté à l'influence du christianisme oriental ambiant, mais ils ont tout de même laissé à ces Églises la liberté de s'organiser en Églises nationales, dont les évêques jouissaient de certains pouvoirs politiques. Ces Églises nationales se distinguèrent par un universalisme remarquable, comme par exemple cette Église nestorienne, qui envoie ses missionnaires jusqu'en Chine et en Mongolie pour y fonder des chrétientés nationales, elles aussi, fidèles aux mêmes traditions chrétiennes souvent conformes, au moins sur plusieurs points, à celles de Rome. Les divergences de doctrine furent d'ailleurs si subtiles, que le pape lui-même se laissa parfois abuser ; ainsi le professeur Dvornik rapporte comment, en 1288, époque de l'apogée du pouvoir pontifical, un moine nestorien chinois, venu en Occident en ambassade, reçu la sainte communion de la main du pape qui le croyait catholique, ce qui montre à quel point on ignorait alors à Rome les attaches de cette Église avec les Nestoriens.

IV° — Le professeur Dvornik analyse ensuite l'aspect linguistique du problème et remarque d'abord que si, en Occident, le latin est un élément d'universalisme, au contraire, en Orient, la langue liturgique est un élément de particularisme qui balance l'universalisme romain. Il serait cependant erronné de prétendre que les papes ont imposé l'usage de la langue latine à la chrétienté, soutient l'auteur, qui attribue ce fait plutôt à la volonté de Charlemagne d'unifier son immense empire. Seulement, bientôt cet universalisme qui se crée hors de la zone d'influence byzantine dans ces vastes contrées balkaniques où les Slaves se sont établis, sera contrebalancé par les « Reichskirchen » dans le Saint Empire allemand.

V° — Le plus important des conflits opposant l'universalisme au nationalisme est justement celui qui a mis aux prises Photius et le pape Nicolas I. La position des deux conceptions antagonistes avait été formulée au concile de Constantinople, en 961. Les Actes mêmes du Concile sont malheureusement perdus, mais il nous en reste des extraits et ceux-ci semblent indiquer que Nicolas I voulait imposer à l'Église byzantine toute l'autorité qu'il exerçait en Occident. Photius, au contraire, voulait sauvegarder l'autonomie ecclésiastique de l'Orient tout en respectant l'unité de la foi par

une soumission disciplinaire envers l'autorité suprême de Rome à laquelle il faudrait toujours recourir dans les cas de contestation doctrinale. Du moins, semble-t-il reconnaître implicitement cette autorité romaine, puisque, selon la déposition du patriarche Ignace, il admet en dernier ressort les décisions des légats de Rome. Par cette attitude il croyait maintenir l'universalisme de l'Église tout en laissant subsister un particularisme très étendu qui conserverait aux Églises nationalistes leur physionomie particulière.

« Certes, — dit l'auteur pour conclure, — les excès du nationalisme à notre époque et le danger commun qui menace de ruiner le christianisme tout entier a fait comprendre à tous les chrétiens la nécessité impérieuse d'une action centralisée contre la divulgation des doctrines athées et anti-chrétiennes. La réalité de ce danger a créé le désir général d'un rapprochement entre les différentes confessions chrétiennes et a révélé à tous la force communiquée à cette notion d'universalisme dans la lutte commune contre la matérialisme athée ». — Et ce désir provoque le besoin d'une étude plus approfondie de l'histoire dans laquelle on constate que le nationalisme religieux a coexisté avec l'universalisme de l'Église chrétienne ; de là est né ce vœu pour la réunion qui se fait jour d'une manière toujours plus intense. D. T. B.

LIVRES REÇUS

MOTHER MARY SAINT-AUSTIN, *The divine Crucible*. Nouvelle édition. Londres, Burns, Oates, 1948 ; in-8, VIII-188 p., 12/6. — H. CARPAY S. J., *L'Action catholique*. Essai de justification historique et de précision doctrinale. Tournai, Casterman, 70 p. — ANDRÉE FOSSIER, *Tables analytiques des œuvres de Péguy*. Paris, A l'Orante, 1947 ; in-16, 432 p. — PAUL CLAUDEL, *La Rose et le Rosaire*. Paris, Egloff, 1946 ; in-12, 272 p., 200 fr. fr. — FRANCISQUE VARENNE, *Georges Mandel*, mon Patron. Paris, Défense de France, 1948, 232 p., — DOCTEUR A. F. F. G., *Folie lucide*. Le Scrupule religieux vu par un médecin chrétien. Étude clinique et traitement. Lyon, Vitte, 1948 ; 48 p., 60 fr. fr. — P. J. P. DE CAUSSADE, S. J., *Seelenführung*. (Col. *Licht vom Licht*, V). Einsiedeln, Benzinger, 1947 ; in-12, 216 p. — R. P. BECKAERT A. A., *Communisme et Chrétienté*. Paris, Bonne Presse, 1946 ; in-16, 72 p., 30 fr. fr. — *Of Cleaving to God* (de adhaerendo Deo) attribued to Saint Albert the Great. Oxford, Blackfriars, 1947 ; in-12, 60 p., 2/-. — *Human Rights and the United Nations*. Londres, The British Council of Churches. 1948 ; in-8, 8 p. — ERICH HAYMAN, *Prayer and the Christian Life*. Londres, SCM Press, 1948 ; in-12, 192 p., 8/6. — J. M. DE BUCK, *Pourquoi vous résigner aux échecs scolaires ?* Paris, Desclée de Brouwer, 1948 ; in-12, 220 p.

Bibliographie.

DOCTRINE

Henri de Lubac, S. J. — Le drame de l'humanisme athée. 3e éd. revue et corrigée. Paris, Éd. Spes, 1945 ; in-8, 414 p., 200 fr.

Livre qui vient à son heure. L'athéisme monte, même dans nos vieux pays chrétiens, importé fraîchement surtout par le communisme athée et matérialiste. L'humanité occidentale renie ses origines chrétiennes, et se détourne de Dieu. L'A. ne parle pas d'un athéisme vulgaire et satisfait qui est de tous les temps, et n'offre rien de significatif ; ni même d'un athéisme purement critique, qui ne constitue pas une force vive, parce qu'il se révèle incapable de remplacer ce qu'il détruit, bon seulement à faire le lit de l'athéisme dont il s'agit ici. De plus en plus — voilà le drame — l'athéisme contemporain se veut, positif, organique, constructif. « Dieu est mort ! Vive le Surhomme ! » Unissant à un immanentisme de nature mystique une conscience lucide du devenir humain, l'athéisme moderne revêt trois visages principaux que trois noms pourront au moins symboliser : Auguste Comte, Feuerbach (avec son disciple Karl Marx), et Nietzche. Les doctrines de ces trois penseurs du siècle dernier inspirent aujourd'hui trois philosophies de l'existence sociale, politique aussi bien qu'individuelle, qui exercent un attrait puissant. L'actualité de leur étude n'est donc que trop manifeste. Humanisme positiviste, humanisme marxiste, humanisme nietzschéen : la négation qui est à la base de chacun d'eux est un antithéisme, et, plus précisément, un antichristianisme. Comme ils ont un fondement commun dans le rejet de Dieu, ils ont aussi des aboutissements analogues, dont le principal est l'écrasement de la personne humaine. Le livre ne contient presque aucune discussion théorique. C'est un simple exposé historique, mais qui constitue déjà une réfutation bien efficace. — Ouvrage d'une ampleur d'érudition, d'une profondeur de pensée, d'une densité philosophique et d'une remarquable puissance de synthèse. P. H.

S. Pétrement. — Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens. (Bibl. de philos. contemp.). Paris, Presses universitaires de France, 1947 ; in-8, 356 p.

Étudiant l'œuvre de Platon dans une première partie qui est sans contredit la plus solide et la plus remarquable de l'ouvrage, l'A. en fait puissamment ressortir l'authentique valeur humaine et universelle : la recherche d'une science de salut, l'appel à la grâce et à la guérison, le

postulat dualiste qu'ils supposent. Ensuite, traitant du dualisme gnostique et de la gnose chrétienne, il restreint alors son horizon à des perspectives beaucoup trop unilatérales qui autorisent les plus graves méprises. Réduire l'Ancien Testament au rôle de frein et d'élément compensateur, c'est perdre de vue l'aspect essentiel du christianisme qui, s'il est doctrine de salut et par là « platonisme romantique » comme toutes les gnoses, demeure avant tout l'accomplissement d'une promesse et d'un dessein divins. Le message chrétien est trop solidement accroché à l'histoire par cette dialectique des deux Testaments pour que l'on puisse, sans le défigurer, le traiter comme un « système ». — Ce n'est d'ailleurs pas sans étonnement que l'on constate dans un ouvrage si intéressant par tant de côtés cette grave méconnaissance de la Bible qui se trahit tant par une exégèse des plus fantaisistes du Nouveau Testament que par une ignorance profonde de l'Ancien (ex. p. 189 et 211, où l'on ne semble pas avoir reconnu dans un des versets cités de la *Pistis Sophia*, le début du Ps. 68 et dans Heb. 2, 6-8, le Psaume 8). Ces lacunes déparent un livre que son audace et sa franchise rendaient attachant et sympathique. D. E. L.

Gabriel Marcel. — La Méthaphysique de Royce. (Coll. « Philosophie de l'Esprit »). Paris, Aubier, 1943 ; in-12, 220 p.

M. G. Marcel présente, en ces 220 pages denses et, hélas ! pas toujours très intelligibles, la doctrine encore trop peu connue en France d'un penseur américain sinon toujours créateur, néanmoins toujours informé et fécond. L'illustre existentialiste n'en accepte pas toutes les thèses, mais il croit que la force puissamment synthétique de cet auteur ne doit pas rester ignorée. Telle est l'opinion de M. Marcel. Ce que nous en avons glané à la lecture n'arrive cependant pas à nous convaincre. D. B. S.

Joseph Papin. — Doctrina de Bono perfecto, ejusque in systemate N. O. Losskij personalistico applicatio. Leide, Brill, 1946 ; in-8, 128 p.

Le jeune professeur de l'université catholique de Nimègue s'est donné pour tâche d'exposer aux occidentaux, une pensée que des lecteurs d'*Irénikon* connaissent assez par ailleurs. — L'esprit dans lequel la thèse a été écrite est très irénique. La méthode et l'exposé nous semblent toutefois trop élémentaires en même temps que trop embrouillés. — On souhaiterait que l'auteur reprenne son travail, le traduise dans une langue lisible (le latin ne se prête guère à ce genre d'exposé) et s'habitue à mettre des guillemets où il en faut. Il n'est pas non plus indispensable de traduire chaque mot russe ou slave en quatre ou cinq langues : une seule devrait suffire.
D. B. S.

Roger Troisfontaines. — Existentialisme et Pensée chrétienne. Paris, Vrin, 1946; in-12, 90 p.

Id. — Le Choix de J.-P. Sartre. Paris, Aubier, 1945 ; in-12, 124 p.

Robert Campbell. — Jean-Paul Sartre. (Collection « Aux Sources »). Paris, Éditions Pierre Ardent ; in-12, 323 p.

Il fut un temps où l'on discuta furieusement l'existentialisme. Des belles dames au plumage multicolore autour d'une tasse de thé aussi bien que les graves techniciens de la spéculation rabougrie — tout le monde voulut dire son mot sur cette mode nouvelle. Qu'en reste-t-il aujourd'hui ? Il reste, comme toujours, la controverse entre penseurs de droite et de gauche, entre existentialistes de droite, comme Gabriel Marcel, en passant par Berdiaev et Chestov, et existentialistes de gauche comme Sartre. Tellement il est vrai que les hommes les mieux intentionnés trouvent difficilement l'équilibre et la sage mesure qui concilie et pacifie tout.

Comme réaction contre un objectivisme devenu inhumain à force de rationalisme et de logique latine, toutes les philosophies existentialistes ont lutté contre l'engloutissement de l'individu, son instinct grégaire, l'imitation d'autrui dans la banalité quotidienne (3e brochure citée, p. 263). Et ce va-et-vient est éternel. Ceux qui plaident aujourd'hui l'individu en face de la tentation de l'absorber dans l'État ou dans le groupe organisé quel qu'il soit, vont à contre-courant ou plutôt, ils sont des avant-coureurs, car ils savent que quand l'idée communautaire qui monte aujourd'hui sera devenue dominante, elle postulera *ipso facto* une réaction, celle de la remise en valeur de ce qui est entre les deux extrêmes, à savoir la personne humaine avec tous les droits de l'homme et tous ses devoirs envers la communauté. C'est ce que plaide l'A. des deux premières brochures « la comptabilité entre la méthode et la doctrine centrale de l'existentialisme et la pensée chrétienne ». A.

Bogoslovskaja Mysl (La Pensée théologique. Recueil des travaux de l'Institut théologique de Paris). 1942, 154 p. **Pravoslavnaja Mysl** (La Pensée orthodoxe, Id) V, 1947, 160 p. ; VI, 1948, 186 p. Paris, YMCA ; in-8.

Les trois cahiers ont paru sous la rédaction de l'archimandrite Cyprien Kern dont nos lecteurs ont pu apprécier l'étude d'ensemble sur le palamisme, paru ici même en 1947. Ils réflètent d'abord les vicissitudes des temps. Le premier contient encore une étude du P. Bulgakov sur la Vierge et la Croix ; dans la suite paraissent quelques noms nouveaux de jeunes professeurs qui sont venus relayer les anciens. A part deux ou trois études de points particuliers d'exégèse, quelques courtes monographies historiques et deux études d'introduction au palamisme, les autres sont d'ordre plutôt suggestif qu'érudit. Parmi celles-ci détiennent le primat : A. Kartašev. *L'Orthodoxie et son attitude envers l'histoire* (VI); A. Schmemann (élève du précédent). *Le destin de la théocratie byzantine* (V) ; *L'Alliance dogmatique* (VI). Dans ce dernier article l'A. énonce une hypothèse que seuls de longs travaux, avoue-t-il, pourraient suffisamment étayer, et qui fait du fameux « césaropapisme » byzantin une alliance dogmatique dans laquel-

le l'Église charge l'*Empire chrétien* de la défense de l'orthodoxie. Nous espérons que le jeune auteur nous donnera un jour les vérifications de cette intuition historique importante.

Chaque fascicule est muni d'une courte chronique de la vie de l'Institut théologique. Le Vme est dédié au jubilé épiscopal de MGR VLADIMIR. Le tout est agréablement présenté et fait honneur à l'Institut. D. C. L.

Dimitru Staniloae. — Orthodoxie şi romănism. Sibiu, Tiparul tipografiei arhidiecezane, 1939 ; in-8, 393 p., 140 lei.

Dans ce volume se trouvent réunis et complétés une série d'articles publiés de 1937 à 1939 dans *Gândirea et Telegraful român.* L'A. y expose le point de vue orthodoxe roumain sur les problèmes tels que les rapports de l'Orthodoxie avec la nation, avec le roumanisme et avec la latinité ; il y étudie la valeur morale du nationalisme. Pour lui les catholiques regardent avec suspicion les bonnes qualités nationales et veulent supprimer la nation ; d'autre part, le peuple orthodoxe roumain est le peuple le plus pénétré de la spiritualité orthodoxe, tandis que les peuples latins sont devenus utopistes sous l'influence du catholicisme qui leur a donné une passion pour l'aventure. Ainsi l'A. s'oppose souvent à la doctrine catholique dont il exagère certaines tendances. Ainsi, par exemple, après avoir dit que la doctrine catholique sur la grâce est une espèce d'arianisme, il continue : « Si nous ne possédons pas Jésus-Christ dans la vie de la grâce, nous ne pouvons l'avoir d'aucune façon. Seulement une personne spéciale se trouve en rapport avec lui, c'est le pape. Tous les autres hommes sont assignés à la liaison avec le pape, pour jouir par son intermédiaire, par l'intermédiaire d'une créature pareille à celle inventée par les Ariens, de la rédemption en Jésus Christ ... Jésus a seulement communion avec un point précis de l'espace et seulement avec une personne, avec le pape dans le Vatican » (p. 139 s.). — A la lumière de la doctrine orthodoxe sur les théophanies, l'A. ne voit pas de difficultés à admettre que Petrache Lupu a vu Dieu dans les apparitions de Maglavit. D'autre problèmes traités sont *Les deux empires, Le problème du mal, Dieu dans l'histoire, La parole et la mystique de l'amour, La résurrection du Seigneur et son importance universelle.* Le barthisme y est assez souvent attaqué et réfuté. D. I. D.

Felix L. Cirlot. — Apostolic Succession and Anglicanism. A Defense of Anglican Ordres and Catholicity. Lexington, Trafton, 1946 ; in-8, X-436 p.

Cette défense de la catholicité de l'anglicanisme et des Ordres anglicans par un auteur anglo-catholique laisse de côté, pour un développement ultérieur, les questions historiques et liturgiques controversées, mais expose avec ampleur les questions de principe. Or, l'originalité de la défense inaugurée ici pour tranquilliser les doutes des clergymen episcopaliens d'Amérique, est que, de tout temps, les principes énoncés

par l'A. ont été sous-jacents à la doctrine anglicane de façon consciente ou inconsciente, qu'ils étaient obligatoires pour les anglicans, et que les formulaires ambigus et les intentions non exprimées des rédacteurs doivent être interprétées dans ce sens. — Comme la doctrine anglo-catholique d'autre part admet les positions catholiques romaines sur le sacrifice, sur l'eucharistie et sur le sacerdoce, l'A. conclut qu'il y a une continuité de doctrine dans l'anglicanisme depuis avant la Réforme et qu'il serait faux de prétendre comme le fait Léon XIII dans la lettre *Apostolicae Curae* (1896), que les sacres d'évêques et les ordinations de prêtres dans l'Église anglicane ne sont pas valides, ou que les consécrateurs ne veulent pas faire ce que fait l'Église. L'A. étudie en détail ce que comporte dans l'anglicanisme les notions de ministère, sacrement, sacerdoce, forme essentielle d'un sacrement, validité des Ordres anglicans. — La question qui serait à élucider c'est de savoir si l'Église anglicane officielle d'Angleterre admet aussi qu'il n'y a pas eu de rupture avec l'Église catholique.

D. T. B.

Orthodox Statements on Anglican Orders. Edited by E. R. HARDY jr. For the Advisory Council to the Presiding Bishop on Ecclesiastical Relations. New York, Morehouse-Gorham, 1946 ; in-12, 72 p., 1 dl.

Le Rév E. R. Hardy j[r] est, après feu F. Gavin, le théologien anglican d'Amérique qui est le plus au courant des choses orthodoxes. Il a réuni dans ce petit volume destiné au Conseil des relations ecclésiastiques de l'Église épiscopalienne des États-Unis : 1) les déclarations officielles des différentes Églises orthodoxes par rapport aux ordinations anglicanes ; 2) les rapports des conférences théologiques officielles entre orthodoxes et anglicans ; 3) des dissertations théologiques (Komnenos en 1921, Serge de Moscou en 1935) ; 4) une bibliographie. Le tout est précédé d'une Introduction, on le Dr. H. rappelle surtout les principaux faits dans les relations entre orthodoxes et anglicans américains et comment la question des Ordres anglicans s'est historiquement posée par rapport aux orthodoxes.

D. C. L.

W. Vischer. — Das Christuszeugnis des Alten Testaments. I. Das Gesetz ; II. Die früheren Propheten. Zollikon, Evangelischer Verlag, 1946 ; 2 vol. in-8, 318-568 p.

Les exégètes de la stricte observance nous permettront d'être dans l'admiration devant l'effort déployé ici pour pénétrer davantage le sens des Saints Livres. Du reste, la science et l'érudition ne sont pas absentes dans ces pages, tout en y accomplissant leur fonction avec discrétion : des *ancillae* au vrai sens du mot, — sans s'imposer indûment en maîtresses de maison. La façon dont l'Ancien Testament apparaît, tout rempli du Christ, en même temps qu'orienté vers lui, préfiguration et préparation des temps messianiques, semble devoir attirer l'attention de tous ceux qui,

fatigués des considérations partielles et atomistiques de la Bible, cherchent d'autres voies pour en découvrir avant tout l'unité et la cohérence interne. — M. Vischer a compris ce qui, dans l'âge d'or de la patristique, n'était jamais oublié, à savoir que le Christ est partout présent dans l'ancienne économie du salut, et que lui, qui est la « clef de David », est le principe d'interprétation par excellence. La remise en valeur de cette vérité peut seule aboutir à ce qu'on a appelé « l'âge néo-patristique » de l'avenir (P. Florovsky). Malheureusement, pour y arriver, il faudrait que tous les écrivains qui abordent ce sujet aient eux-mêmes, dans le Christ, une unité plus foncière. Ainsi M. Vischer, qui est protestant, et n'a pas de conception « sacramentelle » de l'Église, se contente-t-il de commenter *Gen.* II 20-22 (création de la femme) d'une manière vraiment superficielle et insignifiante. Chez les Pères, au contraire, Adam prophétise alors et annonce le mystère de l'union du Christ et de l'Église, ce qui est la source d'une des plus profondes doctrines de toute la théologie ancienne. D. T. S.

Dr. Denys Gorce. — Travailler à bien Penser. Bibliothèque catholique de tracts publiés sous la direction du Dr. Gorce et préfacés par S. E. Mgr van Steenberghe. Strasbourg, Le Roux, 1946-1947 ; 20 brochures de 30 à 40 p. in-12 ; prix de chaque : 30 fr. fr.

Cette petite collection mérite d'être répandue abondamment. Elle ne manque pas d'originalité, et contient des idées excellentes sur la rénovation du christianisme par la lecture de la Bible et des Pères de l'Église. « Tout ce qui est d'Église est nôtre », porte-t-elle en exergue, et son mot d'ordre est de lutter contre le laïcisme. « La colombe tenant en son bec le rameau d'olivier qui figure sur la couverture, ressouvenir de celle qui a annoncé autrefois à Noé la fin du déluge, est donnée comme un symbole de l'Église qui apporte à un monde desséché par le laïcisme l'onction spirituelle ». Voici les titres de tracts parus : 1 et 2, Le mal du siècle (le laïcisme, peste de notre temps : « ils ne mouraient pas tous, mais tous étaient frappés ») ; 3. Nourritures célestes (sur la lecture de la Bible) ; 4. Y-a-t-il deux dieux ? (Marcion et le néo-marcionisme) ; 5. Leçons d'un centenaire ; 6. Newman bienfaiteur de deux Églises ; 7. Marie Médiatrice et le Mouvement d'Oxford (trois brochures autour de Newman) ; 8. L'Esprit qui fait vivre (Les judaïsants et l'Épître aux Galates) ; 9. La passion selon saint Ambroise ; 10. Voile de Liberté (sur la question de l'école libre) ; 11. Plus de ligne de démarcation ; 12. C'est la parole qu'il nous faut ; 13. Un spécialiste de l'interview (Jean Cassien) ; 14. La Bible, livre de Dieu et livre de l'homme ; 15. Le secret de saint François de Sales ; 16. Réalisme et vie mystique ; 17. Saint François de Sales, missionnaire ambulant ; 18. L'effroyable martyre de Martin Luther ; 19. « Toujours Prier ? ! » (lettre sur l'oraison) ; 20. Monsieur Vincent. — Mgr Vansteenberghe, jadis évêque de Bayonne, mort depuis plusieurs années, avait écrit l'introduction de la 1re édition du premier tract. D. O. R.

J. de Ghellinck, S. J. — Patristique et moyen âge. Études d'histoire littéraire et doctrinale. (Museum Lessianum, sect. hist. 7 et 9). T. II et III : Introduction et compléments à l'étude de la patristique. Gembloux, Duculot, 1947-48 ; 2 vol. XII-416, XIV-522 p.

Le 1er tome de cet ouvrage qui n'est pas encore terminé, n'était guère qu'un prélude. Nous voici à présent en plein matériel, guidé par un maître d'une compétence très grande. C'est toute la vie d'un chercheur qui est étalée ici, d'un chercheur communiquant à ses disciples d'une manière très pédagogique les émotions de sa carrière de savant, à mesure où les découvertes du passé chrétien, toujours vivant, lui en ont manifesté le visage à travers les vieux livres, les manuscrits, les bibliothèques et les éditeurs. C'est ce qui rend cet ouvrage d'une lecture vraiment passionnante. Le 2e tome comporte tout d'abord une série de chapitres où sont exposées, par voie de comparaison, les différences entre l'information patristique médiévale et l'information moderne, le résultat et les causes de progrès des sciences critiques. Dans une 2e partie, l'A. nous expose vraiment « par l'intérieur » toute l'histoire et la diffusion des écrits patristiques. — Quant au t. III, il comprend 6 études : 1 trois chapitres très neufs sur la carrière scientifique de Harnack ; 2 et 3 un programme de lectures dogmatiques et spirituelles dans les Pères ; 4 et 5 des aspects du débat entre l'hellénisme et le christianisme à propos de questions trinitaires, et 6 une étude très attachante sur les travaux d'érudition des mauristes. — Pour cette dernière, l'A. ne semble pas avoir recouru à l'article pourtant si étoffé, contenant pas mal d'inédits, de D. H. Leclercq dans le DAL sur Mabillon. — Nous voudrions aussi apporter une petite rectification au chapitre si remarquable que le P. Derouau a inséré dans ce volume sur les papyrus (t. II, p. 325); les découvertes de Toura n'ont pas mis à jour des fragments des livres V et VI du commentaire d'Origène *in Cant. cantic.* mais sur les mêmes chapitres du commentaire *in Epist. ad Rom.* D. O. R.

F. van der Meer. — Augustinus de Zielzorger. Een studie over de praktijk van een Kerkvader. Utrecht, Spectrum, 1947 ; in-8, 614 p.

On croit souvent connaître assez l'évêque d'Hippone après la lecture des *Confessions* et de quelque autre livre. L'ouvrage présent vient enlever cette illusion. Grâce à ses connaissances étonnemment étendues sur l'époque, le milieu et l'œuvre (homilétique surtout) de saint Augustin, le Prof. van der Meer a su donner à son sujet, « Augustin, le pasteur d'âmes », un relief tout nouveau, et particulièrement intéressant. Nulle part, à notre avis, la physionomie du grand docteur africain n'apparaît avec tant de netteté et de perfection. Chaque énoncé y est d'ailleurs minutieusement justifié dans les 60 pages des références. L'ouvrage est divisé en quatre grands chapitres, dont le premier, le plus long, expose avec art et science le cadre local de l'activité du saint évêque. Les trois autres sont consacrés respectivement au culte (théorie et pratique des *sacramenta*), à la prédica-

tion (rôle de l'Écriture et de la catéchèse) et aux dévotions populaires (culte des martyrs, repas funèbres, miracles). Bien sûr, la personne d'Augustin se dresse ici dans toute sa grandeur et dans tout son éclat ; mais en elle c'est le génie de l'Église qui nous frappe, cette délicatesse, cette tendre force de la *Mater Ecclesia*, manifestation de la patience magnanime du Christ, venu lui-même non pour condamner mais pour sauver et pour donner la vie en abondance. Des traductions de cette grande étude sont en préparation, et nous nous en réjouissons sincèrement. D. T. S.

M. Pontet. — L'Exégèse de saint Augustin prédicateur. (Coll. Théologie, 7). Paris, Aubier, s. d. in-8, 636 p.

Thèse très riche, en ce qu'elle apporte de neuf sur la patristique en général par les relations intimes entre la doctrine des Pères — en l'espèce de saint Augustin — et l'Écriture. Soutenue par une ligne presque continue de citations abondantes, elle situe d'abord saint Augustin prédicateur dans son milieu et son influence. Ce sont les idées de saint Augustin sur l'Écriture qui font les frais de cette 1re partie. La 2e est consacrée aux principes généraux de l'exégèse augustinienne. Quant à la 3e, elle étudie les œuvres maîtresses de la prédication scripturaire du saint docteur, spécialement les *Enarrationes* sur les psaumes et les sermons sur saint Jean. — On sait qu'un écrivain hollandais vient d'écrire une œuvre semblable : *Augustinus de Zielsorger*. Les deux ouvrages au fond se complètent. Si le 2e est plus centré sur la personne du pasteur, sur l'humanisme de saint Augustin, celui-ci compte parmi ceux qui ont le mieux parlé des sources scripturaires de l'évêque d'Hippone et des Pères en général. Ce sera désormais l'ouvrage fondamental sur saint Augustin et la Bible et sur la prédication augustinienne. Quatre index copieux (noms propres, textes scripturaires, symboles, bibliographie) terminent ce remarquable ouvrage. D. O. R.

Œuvres de Saint Augustin. — I. La morale chrétienne. éd. par B. Roland-Gosselin. (Bibliothèque augustinienne). Paris, Desclée de Brouwer, 1936 ; in-12, 250 p. — **II. Problèmes moraux.** Éd. par G. Combes. Ibid., 1937 ; in-12, 570 p. **VII. Dialogues philosophiques**. Éd. par Guy Finaert A. A. et F. J. Thonnard, A. A. Ibid., 1947 ; 548 p. **IX. Exposés généraux de la Foi**. Éd. par J. Rivière. Ibid., 448 p.

Cette collection, qui, quant au genre et au format, s'inspire certainement de la petite édition française moderne de la somme théologique thomiste, se propose de mettre entre les mains « du public d'élite, même non spécialisé » le meilleur et la plus grande partie de l'œuvre de saint Augustin. Les opuscules à eux seuls comprendront 10 volumes, dont 3 seront consacrés aux questions morales. Les deux premiers d'entre eux sont présentés ici. On y trouve le *De moribus catholicae ecclesiae, de agone Christiano, de natura boni* (1er fasc.), le *De bono conjugali, de conjugiis adulterinis, de mendacio, contra mendacium, de cura gerenda pro mortuis, de patientia, de*

utilitate jejunii. Les deux plus récents fascicules contiennent le *Traité de la musique*, qui a été si originalement commenté jadis par H. Davenson dans la Collection des Cahiers du Rhône (Neuchâtel, nº 42), (t. 7) ; ainsi que le traité *De Fide et Symbolo* et l'*Enchiridion* (t. 9). — Tout ceci est publié en traduction française, avec texte latin en regard, des introductions et des annotations bien faites. De plus, les longueurs ont été éliminées. — Il faut souhaiter que cette entreprise puisse être menée à terme, ce qui ne sera pas une petite chose. D. O. R.

Felix L. Cirlot. — Christ and Divorce. Lexington, Trafton, 1945 ; in-8, XIV-238 p.

L'A. résume ses idées principales dans l'introduction. Cinq chapitres établissent la partie positive de sa thèse, huit autres sont de la controverse. Parmi les 5 appendices, le 3e, c'est-à-dire l'interprétation du canon du mariage dans l'Église épiscopalienne est le plus intéressant, car, abandonnant ses vues antérieures, l'A. prend délibérément position pour une attitude qui respecte l'indissolubilité du mariage dans le sens catholique. Tout l'ouvrage établit du reste cette indissolubilité sur les textes scripturaires et en marque les conséquences pratiques. D. T. B.

Martin Jugie, A. A. — La mort et l'assomption de la sainte Vierge. Étude historico-doctrinale. (Studi e testi 114). Cité du Vatican, Bibliothèque Apostolique Vaticane, 1944 ; gr. in-8, VIII-747 p., 1500 lires.

Ce travail très compréhensif répond bien à un vœu de Pie X qui, donnant un avertissement discret aux zélateurs du mouvement pétitionniste en faveur de la définition du dogme de l'assomption de la Mère de Dieu, déclarait qu'il fallait encore des nombreuses études très sérieuses sur cette question. La multiplicité des opinions et des points de vue parmi les théologiens modernes ne fait que corroborer ce conseil. Comme dans les autres domaines de la doctrine, il est vrai de dire ici « *plus elegit sobrietas Ecclesiae cum pietate nescire quam aliquid frivolum et apocryphum inde tenendo docere* ». — Les limites d'un compte rendu ne permettent pas de donner une idée même approximative de l'énorme richesse contenue dans ce volume. Comme l'indique le titre, la question de la mort de Marie a été traitée à part et à bon droit. La doctrine sur l'assomption n'ayant apparu que tardivement d'une manière explicite dans la tradition de l'Église, l'ordre chronologique s'imposait pour la recherche scientifique. La théologie mariale est encombrée depuis longtemps de tout un amas d'erreurs historiques, d'écrits apocryphes, de données légendaires, dont ne savent pas toujours se préserver les meilleurs ouvrages. L'A. passe le fer de la critique dans ce fourré et écarte impitoyablement toute pièce de mauvais aloi. La doctrine de l'Assomption, comme les autres mystères mariaux, a été étayée parfois sur des arguments et des documents de nulle valeur, les écrits apocryphes sur ce mystère étant particulièrement nombreux.

Le travail est divisé en trois parties : la mort et l'assomption sont étudiées : 1º dans l'Écriture sainte et la tradition patristique jusqu'à la fin du IXe siècle ; 2º dans la tradition orientale après les schismes, et dans la théologie latine à partir du Xe siècle jusqu'à nos jours ; 3º du point de vue théologique proprement dit. Quatre *excursus* traitent ensuite de questions connexes. La connaissance approfondie de l'A. de la théologie orientale plusieurs études préparatoires ont rendu un grand service dans la composition de l'ouvrage. On pouvait s'attendre à ce qu'un livre d'une pareille envergure suscitât quelques réactions. Ce fut le cas particulièrement en Espagne, où le concile provincial de Grenade (1944) avait mis dans son symbole de foi : *eamdem* (*Mariam*) *corpore etiam in caelis degentem, iuxta catholicam doctrinam devotissime profitemur* (*Estudios ecclesiasticos* 21 (1947) p. 358). Notons qu'ici le *devotissime* a un sens moderne et pas celui qu'il aurait eu dans un symbole du IVe ou Ve siècle. Le P. de Aldama, S. I., souligne d'ailleurs le *marcado caracter de modernidad* de cette profession de foi. D. I. D.

Dom A. Vonier. — L'Esprit de l'Épouse. Traduction de l'anglais par L. Lainé et D. B. Limal. (Unam Sanctam, 16). Paris, Éd. du Cerf, 1947 ; in-8, 218 p.

P. Nautin. — Je crois à l'Esprit-Saint dans la sainte Église catholique pour la résurrection de la chair. Étude sur l'histoire et la théologie du Symbole. (Même coll., 17). Ibid., 1947 ; in-8, 70 p.

Sollicité d'écrire un ouvrage sur le Saint-Esprit, D. V. s'aperçoit « qu'il est vain de traiter du Saint Esprit sans en même temps parler de l'Église » (p. 11). L'Esprit-Saint a été envoyé par Dieu aux hommes le jour de la Pentecôte, et la Pentecôte ne peut avoir pris fin (p. 45) ; elle se continue dans l'Église. Les 23 chapitres de cette étude traitent d'une manière solide et ferme, rapide et juste, toutes les questions relatives à la grande théologie de l'Église, telles qu'on peut les tirer du texte des saints Livres. Ils forment une contribution riche à ajouter aux dossiers de l'ecclésiologie contemporaine. L'introduction de D. Capelle fait ressortir la place de ce livre dans toute l'œuvre de D. V. — Une note complémentaire « la promesse du Paraclet », texte d'une conférence faite lors d'une retraite prêchée à Amay, et parue ensuite dans *Irénikon* (mai 1936), a été insérée entre les chap. I et II.

Quant à la plaquette de M. Nautin, elle fait le redressement de la formule ordinaire des mots de notre symbole à partir du *Credo in Spiritum Sanctum*, et lui restitue une forme primitive cohérente. L'étude faite à cette occasion sur la *Traditio apostolica* a mis l'A. sur une piste singulièrement neuve concernant l'histoire de saint Hippolyte. Nous en reparlerons une autre fois. Le jeune savant qu'est M. N. semble d'une audace prometteuse pour l'avenir. D. O. R.

Dr. theol. Siegfried Hebart. — Wilhelm Löhes Lehre von der Kirche, ihrem Amt und Regiment. Neuendettelsau, Freimund Verlag, 1939; in-8, 331 p.

Le sous-titre de ce livre dit qu'il s'agit d'une contribution à la théologie (protestante) du XIXe siècle. Il serait plus précis de dire que tout l'accent de cet écrit est sur l'ecclésiologie de l'auteur. Löhe avait souvent été traité de « catholisant » par ses coréligionnaires, qui lui reprochaient une certaine tendance liturgique et œcuménique. Pourtant Löhe n'aimait pas l'Église de Rome et il lui reprochait un impérialisme et un automatisme de la foi. C'est face au catholicisme qu'il a eu ses plus grosses difficultés de maintenir dans ses écrits la vraie charité intellectuelle d'un théologien.

L'ecclésiologie de Löhe se résume en ces quelques phrases qui sont révélatrices de son protestantisme : « la notion d'Église trouve chez Löhe son point de départ et d'appui dans la doctrine protestante de la justification et cette doctrine le sauve du risque d'un subjectivisme. Car, suivant cette doctrine, la foi s'allume non pas grâce à la Révélation divine, mais c'est la foi dans l'âme humaine qui provoque la Révélation. La foi est l'élément primaire, la Révélation est secondaire. C'est pourquoi l'Église est la réunion d'individus qui se sentent un dans la foi, qui se sentent imprégnés par cette foi, saisis par elle. En d'autres termes l'Église est une construction sociale, une forme extérieure, qui trouve sa justification dans la foi commune des individus qui en font partie. Une telle Église on peut la croire mais on peut n'en avoir pas besoin » (p. 46),

Cette ecclésiologie pourrait être appelée « de droit positif », elle n'est pas de droit naturel. Elle rappelle toutefois aux catholiques, qui seraient tentés de l'oublier, que la foi et la conscience personnaliste sont eux aussi éléments constitutifs de l'Église catholique. A.

Collectio Decretorum ad sacram Liturgiam spectantium ab anno 1927 ad annum 1946. (Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae », Sect. pract., 1) Rome, Ed. Liturgiche, 2e éd., 1947 ; in-8, 164 p.

La période couverte par ce volume contient au moins deux documents de grande importance pour la liturgie : la précision apportée quant à la nature de la fonction exercée par les évêques assistants à un sacre épiscopal (dorénavant co-consécrateurs), et la concession aux curés du pouvoir de confirmer en certaines circonstances. Nous trouvons aussi la Constitution *Divini cultus* de Pie XI sur la musique d'Église, une masse de législation d'exceptions parue pendant la guerre, beaucoup de concessions de nouveaux offices, et un grand nombre de *solutiones dubiorum*. Toutes semblent être dans la ligne normale et c'est surtout le professionnel du rubricisme qui y trouvera sa part de profit. Même si ces solutions n'ont pas force de loi — faute de promulgation générale et officielle — elles constituent néanmoins d'utiles normes directives pour les rédacteurs de cartabelles et autres. D. G. B.

P. Dr. Philippus Oppenheim O. S. B. — Tractatus de textibus liturgicis. Rome, Officium libri catholici, 1945 ; gr. in-8, VIII-256 p.

Dans ce volume l'A., professeur au collège Saint-Anselme à Rome, a réuni, ordonné et amplifié les matières qui concernent les textes liturgiques et qui se trouvaient éparses dans plusieurs tomes de ses *Institutiones systematico-historicae*. Dans la première partie, il est question des textes en général et de leurs différentes espèces, de leurs sources, des raisons de leur choix et de la langue du culte. Ici l'A. touche aussi à la question des langues dans les rits orientaux. Dans la 2e partie l'A. traite de l'usage de la Sainte Écriture dans le culte et dans la 3e partie des *orationes*. En général il n'envisage que le rit romain et son histoire. On pourrait souhaiter un peu plus de concision dans l'exposé, même si le livre est destiné à des séminaristes qui ignorent à peu près tout de l'histoire et du sens des textes du rit latin. Je ne pense pas qu'il soit exact de dire que la règle de saint Benoît entend *sub voce litaniae supplicationem Kyrie eleison*. Il s'agit là plutôt de la litanie *Dicamus omnes* : *Kyrie eleison*, etc. D. I. D.

Igino Giordani. — Il Messaggio Sociale du Gesù. (Biblioteca dell' Unione cattolica per le scienze sociali). Milan, Vita e Pensioro, 1946 ; in-8, 4 vol. XXI-253 + VII-245 + VIII-279 + VIII-350 p.

Dans l'Introduction l'A. envisage à vol d'oiseau la pensée des siècles à propos de la question sociale, tant catholique que protestante ou areligieuse, et panchrétienne. Puis, dans quatre gros volumes, il raconte l'histoire des premiers temps de l'Église avec, comme accent brochant sur le tout, l'aspect social. Il décrit les lois juives en faveur des pauvres, les veuves, orphelins et serfs, et montre que ces dispositions ont favorisé la vérité, la justice, la charité et la paix. Le premier volume traite plus spécialement du message de l'Évangile et tout l'accent est ici sur la charité, l'offrande spontanée envers des êtres solidaires. Le second tome donne un aperçu de la vie sociale des apôtres, diacres et veuves-assistantes sociales ; le troisième dépeint la vie des premiers Pères et le quatrième des grand'Pères de l'Église. Dans l'ensemble de cette étude — pourvue d'une immense bibliographie — il s'agit moins de questions sociales, distribution des richesses, rapports entre employeurs et serfs, et travail, que de l'accomplissement de certains devoirs découlant de la *vita nuova* apportée par le Christ. Témoin la dernière phrase de ce pieux livre en quatre volumes : « La Chiesa, come madre, segue i suoi figli in tutti i momenti del giorno e della notte per liberare dal fango il loro angelo, e farne cittadini sani lavoratori, cristiani santi ». A.

F. Lelotte, S. J. — La solution du problème de la vie. — 5 cahiers. Paris-Tournai, Casterman, 1947 ; in-8, 72 + 72 + 80 + 72 + 88 p.

L'A. veut répondre aux grandes questions que se posent croyants et incroyants ; il veut fournir aux membres de cercles d'études des plans,

des réflexions, des éléments. Ce travail est divisé en 5 Parties : 1. Devant le problème. 2. De la Création à la Rédemption. 3. De la Rédemption jusqu'à nous. 4. L'homme selon Dieu. 5. Problèmes sociaux. Présentés d'une manière très avenante, appuyés de citations choisies, de faits contemporains, ce manuel rendra de grands services tant aux âmes qui cherchent qu'à tous ceux qui veulent étudier l'objet de leur foi chrétienne, les règles de la morale et les principes sociaux de l'Église. D. Th. Bt.

Hans Urs von Balthasar. — Das Herz der Welt. Ein Christus-Buch. Zurich, l'Arche, 1945 ; in-8, 164 p.

Ce « cœur du monde » n'est autre que le Christ lui-même, « bassin de curage de tous les égoûts du monde ». Décidément le P. v. B. est de ceux qui disent ce qu'on ne peut dire ! Par endroit, c'est de la dynamite : violer, déraciner, déchirer, aveugler, briser... et cela dans une langue qui nous rappelle les Hölderlin, Nietzsche et de temps à autre le style télégraphique de l'inoubliable Carl Sonnenschein. Toute recension ne peut que trahir cette merveilleuse condensation qui nous a laissé, à chaque reprise, hors d'haleine. D. B. S.

Dietrich Bonhoeffer. — De la Vie communautaire. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestle, 1947 ; in-12, 142 p.

C'est avec un rare talent de coloris que l'A. de cet excellent petit livre décrit les divers aspects de la vie d'une vraie communauté chrétienne, d'une église où tous les membres se sentent appartenir et font route ensemble vers le but commun, la vie en Dieu. « L'important n'est pas que Dieu soit le spectateur compatissant de notre existence présente, mais que nous soyons des auditeurs attentifs et actifs de son action dans l'histoire sainte, dans l'histoire du Christ sur la terre et ce n'est que dans la mesure où nous sommes présents dans cette histoire que Dieu est aussi avec nous aujourd'hui » (p. 52). Cette précision des rôles respectifs de chaque chrétien dans la communauté et de toute la communauté dans l'ensemble de l'Église où action individuelle et commune se complètent et s'entr'aident fait la force du présent livre. L'atmosphère qui le baigne est toute pénétrée d'Écriture sainte, de citation des psaumes et de piété personnelle et authentique. A.

Martin Jugie, A. A. — Le Purgatoire et les moyens de l'éviter ou le Ciel tout de suite après la mort. Paris, Lethielleux, 1940 ; 6e éd., in-12, XIV-394 p.

D'après le titre, vous croiriez à quelque recette, de quoi, pour le moins faire sourire nos amis protestants. Et l'œcuméniste catholique serait tenté de s'étonner s'il ne reconnaissait dans la signature de l'A. celle d'un éminent spécialiste de l'Orient chrétien. Un tel ouvrage permet de mesurer

l'ampleur des étapes franchies par le renouveau de la théologie et de la spiritualité. Au reste, il y a des idées dans ce livre, l'on ne peut récuser la science ni les bonnes intentions du P. J., et certain public religieux y trouve sans doute l'aliment spirituel qui lui convient, comme paraît le prouver le nombre des rééditions successives. D. E. L.

Ivan Chmelov.— Les voies célestes. Introd. et trad. de Hélène Emeryk. (Coll. : Biblioth. internat.), Paris, Éd. du Pavois, 1946 ; in-12, 352 p.

A l'encontre de A. Remizov. I. Chmelov ne trouverait pas de lecteurs en Russie soviétique. Et il est aussi peu connu en Occident, bien que sept de ses romans aient déjà été traduits. J. Legras étudie cet auteur dans la Revue *Le Monde Slave* (juillet 1935). Émigré également, il a traduit sa douleur d'une Russie martyrisée dans *Le soleil de la mort* et *Histoire d'une vieille.* Aussi, ne lit-on pas sans émotion son dernier roman, *Les Voies célestes*, écrit en 1937 et publié en traduction en 1946. On ne peut mieux le définir que roman bien russe à la mode tsariste. C'est-à-dire un monde de grande vie et de misère, d'élans mystiques et de passions, les spéculations philosophiques tenant lieu de foi ... et le thème, bien connu, de la rédemption par la souffrance. Rien en ce livre qui fasse pressentir la situation actuelle. Et, ce qui est neuf, un procédé de composition où l'usage des souvenirs, et l'explication des faits, au moment où ils se passent, font pénétrer dans l'intime des âmes, par quelques détours, mais profondément. D. Th. Bt.

Alexei Remizov. — La Maison Bourkov. trad. de Robert et Zenitta Vivier. Préf. de Romain Rolland (Coll. Biblioth. internat.), Paris, Éd. du Pavois, 1946 ; in-12, 250 p.

Alexei Remizov, contemporain, émigré, semble encore peu connu en Occident ; non-soviétique, il est cependant considéré en URSS comme un des chefs d'école dans la littérature contemporaine. Zamiatine, auteur soviétique, fut son plus illustre disciple ; Pilniak, Babel et beaucoup d'autres ont subi son influence et lui sont redevables d'une stylistique nouvelle. Sa langue est d'une très grande richesse. Non moins riche sa conception du monde. Il a porté des jugements sur la Russie actuelle, pincipalement dans *Russie dans le tourbillon. La Maison Bourkov* a été écrit en 1910. C'est un roman d'atmosphère et de psychologie individuelle qui analyse le comportement de types différents d'humanité, réunis dans ce petit monde qu'est une énorme demeure à logis divers où tous se coudoient. Tous ces êtres cherchent, cherchent à *comprendre*. Roman plein, fécond en réflexions sur l'humanité telle qu'elle est. La critique a été vivement impressionnée par cette œuvre, à propos de laquelle on a parlé de Tolstoï, Dostoievsky, Tourgueniev, Gorki... La trame n'est pas apparente, mais l'envoûtement est efficient : on est pris. D. Th. Bt.

Josef Myslivec. — Ikona. Prague, Nakladatelstvi Vyšehrad, 1948 ; in-4, 56 p., 45 planches.

Cet ouvrage est un choix instructif de cinquante reproductions d'icones grecques, russes, et serbes parmi lesquelles quelques unes inédites, provenant d'URSS. Un bref mais substantiel commentaire en tchèque, avec un résumé en russe et en anglais, les introduit. L'ensemble fait honneur à la compétence de l'A. et à la maison d'édition Vyšehrad de Prague. D. T. S.

HISTOIRE

Louis Lallement. — La Vocation de l'Occident. Paris. Éditions du Vieux Colombier, 1947 ; in-8, 285 p.

Depuis qu'en politique internationale on parle beaucoup de la formation de deux blocs opposés, il est devenu plus utile que jamais de se rendre compte de ce que présente exactement l'Occident, de quels éléments il est essentiellement composé et lesquels de ces éléments sont d'une valeur telle qu'il convient de les défendre envers et contre tout.

L'A. étudie d'abord le monde ancien, les Celtes, la Grèce et Rome. Il leur oppose le déluge barbare et le chaos qui en est venu. Enfin, il montre comment la notion de l'Unité médiévale était essentiellement une conception chrétienne. Mais cette unité n'a pas su se faire valoir assez « le venin était dans le fruit » et le dérèglement s'en est suivi. Et il termine le tout en citant Dante : « Nel mezzo del camin di nostra vita mi retrovai per una selva oscurra chè la diritta via era smaritta ». Espérons que de cette obscurité naîtra la lumière et que celle-ci fera retrouver le chemin vers l'Unité. A.

Gustave Jéquier. — Considérations sur les Religions Égyptiennes. Neuchâtel, Éd. la Baconnière et Office de Publicité, Bruxelles, 1946 ; in-8, 248 p.

Comme on le sait, les égyptologues essayent de classifier les croyances religieuses égyptiennes, et les résultats de ces travaux sont souvent contradictoires. L'A. veut mettre un peu de clarté dans cette question ; il ne prétend pas offrir un nouveau système. La triple division qu'il propose — âge fétichiste, âge zoolâtrique, âge anthropomorphique — expliquera bien des monuments et des documents que tout homme un peu instruit connait déjà. Cet ouvrage, illustré de dessins au trait, sera un bon guide pour la visite des monuments égyptiens ; il décrit aussi et explique les croyances des anciens Égyptiens dont on retrouve, d'ailleurs, des solutions dans l'Écriture Sainte. D. Th. Bt.

Heinz Mode. — Indische Frühkulturen, und ihre Beziehungen zum Westen. Mit 420 Abbildungen im Text und 8 Tafeln. — Bâle, Benno Schwabe, 1944 ; in-8, XVI-181 p.

A force de fouiller le sous-sol des pays à culture ancienne, où les ruines sont enfouies sous des couches profondes de sable, on a mis à jour des millénaires de civilisations. Et souvent, de plus en plus, ces découvertes bouleversent nos notions classiques de la pré-histoire classique. C'est que jadis ou fouillait « en pirate » afin d'emporter dans les musées d'Europe le plus grand nombre de richesses anciennes. Aujourd'hui on fouille surtout pour se rendre compte des conditions exactes de vie des peuples disparus, des rapports qui peuvent avoir existé entre ces civilisations, entre l'Orient et l'Occident et plus particulièrement encore, entre l'Inde et l'île de Crète, lieu extraordinaire de rencontre de ces deux cultures si dissemblables.

L'A. de cet intéressant travail analyse les éléments qu'il a découverts dans ses recherches historico-archéologiques et il met en valeur, même pour le profane, les conséquences internationales de ces extraordinaires découvertes. A.

L. Genet. — L'Époque Contemporaine (1848-1939) (Cours Victor-L. Tapié, Classe de Philosophie-Mathématiques). Paris, Harier, 1946; in-8, 892 p.; ill. dans le texte.

Cet ouvrage est un précis d'histoire, qui contient l'essentiel et montre à l'étudiant les grands lignes d'une époque féconde en événements politiques, sociaux, scientifiques et artistiques ; en effet, l'A. ne se cantonne pas dans l'histoire proprement dite : il l'éclaire par l'exposé succinct mais suffisamment défini de chaque manifestation importante de l'activité humaine, pendant ce siècle. Cet ouvrage intéressera beaucoup de lecteurs et rendra service à tous ceux qui désirent trouver rapidement le rappel de noms et de faits même contemporains. Les citations, bien choisies, des hommes politiques, des historiens définissent exactement les prises de position. Bon nombre de pages sont consacrées à l'URSS. Une table des noms de personnes aurait rendu service. C'est un manuel à consulter fréquemment.

D. Th. Bt.

L. Bréhier. — Vie et mort de Byzance. (L'Évolution de l'Humanité, 32). Paris, Albin Michel, 1947 ; in-8, XXII, 602 p., planches et carte.

Un bon tableau, solide et complet, de l'évolution de l'Empire byzantin de Théodose à la prise de Constantinople. Pour ce qui concerne plus spécialement les relations de Byzance et de Rome, on est heureux de voir que l'affaire de Photius et celle de Cérullaire y sont présentées avec un grand souci d'objectivité. Abondante bibliographie. Index et glossaire succinct donnant la signification des diverses expressions de titres et de fonctions propres au monde byzantin. D. E. L.

P. Bailly. — La République de Venise. (Les grandes études historiques). Paris, Arthème Fayard, 1946 ; in-12, 442 p.

Voici une bonne et solide étude de vulgarisation qui est bien à sa place dans la collection des G. É. H. On nous y retrace à grands traits toute l'histoire de Venise, sa prodigieuse fortune, les grandeurs et la décadence de celle qui était devenue à l'aube des temps modernes l'une des plus grandes puissances du monde d'alors, mais à laquelle manqua cette grandeur de vue et cet idéalisme politique qui font les grands peuples et les grandes civilisations. D. E. L.

Ph. Hugues. — Rome and the Counter-Reformation in England. Londres, Burns Oates, 1944 ; in-8, IX-446 p., 8/8.

La période d'histoire religieuse d'Angleterre décrite ici s'étend de 1531 à 1631 et étudie surtout le rôle de trois personnages qui ont dirigé la contre réforme en Angleterre malgré la persécution toujours plus violente dans le Royaume-Uni. Ce sont le cardinal Pole (1531-1553), le cardinal Allen (1553-1594) et l'évêque Richard Smith (1594-1624). Ces belles pages d'héroïsme catholique sont étudiées à la lumière des ouvrages antérieurs et de documents nouveaux empruntés aux archives ecclésiastiques et qui révèlent souvent des visées politiques, des rivalités de personnes et de mesquines préoccupations humaines. Ces petits à côtés de l'histoire prennent une si grande place, qu'ils obscurcissent parfois les côtés édifiants de la vie catholique en Angleterre. D. T. B.

Crockford Prefaces. — Londres, Oxford University Press, 1947 ; in-8, XII-300 p., 12/6.

En Angleterre l'Annuaire du Clergé anglican s'appelle *Crocford's Clerical Directory*. Entre les années 1921 et 1944, il débutait par une introduction due à un scholar anonyme de l'université d'Oxford, fin lettré et très au courant des questions religieuses ou ecclésiastiques les plus brûlantes de l'année. Il faisait un tour d'horizon agrémenté de jugements et de remarques fort appropriés. Comme d'autre part il entretenait une vaste correspondance avec les lecteurs de cet annuaire, ces introductions reflètent l'opinion du public anglican et donnent une idée de la mentalité religieuse durant cette période. Les rubriques qui reviennent le plus souvent sont la *Church Assembly*, le recrutement du clergé, la révision du *Prayer Book*, le Réunion et parfois des allusions aux Conversations de Malines ou les événements des pontificats de Pie XI et Pie XII, mais dans un sens peu sympathique à l'Église catholique. D. T. B.

Albert Mousset. — Le Monde Slave. Paris, S. E. F. I., 1946 ; in-12, 423 p.

L'A. montre que le monde slave se compose de beaucoup de nationalités non slaves et par conséquent d'intérêts très divergents. De ces nationalités et de ces peuples, la Russie s'est faite la tutrice après la première

guerre mondiale et cela dans le but de former ce qu'elle appelait « un front slave » qui est en réalité une hégémonie politique destinée à servir ses vues. Elle est devenue ainsi dès 1930 l'arbitre du sort des peuples qui ont dû ou ont voulu conclure des pactes d'amitié ou de non agression avec elle. Les autres nations de l'Europe occidentale formaient un groupe avec des intérêts opposés. Après la seconde guerre mondiale l'idée slave n'est plus le panslavisme de jadis, mais la lente absorption des peuples limitrophes de l'URSS par l'action ouverte ou cachée des Soviets. Ce ne sont plus seulement les peuples de l'Asie où s'exerce cette action, mais les peuples d'Europe, qui cherchent en vain de se défendre en tentant de s'appuyer ou de se grouper autour des États-Unis. D. T. B.

George P. Fedotov. — The Russian Religious Mind. Cambridge, (Mass), Harvard University Press, 1946 ; in-8, XVI-438 p., 6 dl.

L'investigation du Prof. Fedotov sur la religiosité russe s'étend seulement à la période kiévienne de l'histoire de Russie. Cette limitation de l'objet de l'enquête lui permet de distinguer d'abord les influences étrangères au christianisme et puis les influences autochtones, et, dans les autochtones chrétiennes, les différentes traditions plus anciennes, comme sont les traditions palestiniennes et syriennes du monachisme. Puisé aux sources, aux ouvrages et aux études en langue russe et en d'autres langues, passé au crible de la critique et de la réflexion, l'exposé de ce livre montre avec une parfaite clarté et une remarquable maîtrise du sujet ce qui paraît souvent énigmatique dans la piété russe. L'A. note d'abord les éléments du culte païen propre à la Russie, puis les traits essentiels de la piété byzantine importée en Russie ; il énumère alors les écrivains religieux encore byzantinisants, puis les saints caractéristiquement russes, les princes Boris et Gleb, saint Théodose et saint Antoine de Kiev, qui représentent deux écoles d'ascétisme différentes, ascétisme sans aucune mystique. Avec saint Abraham de Smolensk, l'eschatologie s'introduit dans la piété. Un chapitre entier est consacré au ritualisme du clergé, et un autre à la piété des laïcs ; un troisième à la religiosité renfermée dans les premières Chroniques russes. En guise de conclusions l'A. reprend différents aspects de cette piété russe (rôle de la beauté, des icones, de la science, de la théologie et de mystique etc.). Il les apprécie au point de vue de leurs importances pour comprendre la mentalité religieuse russe. D. T. B.

Alexandre Herzen. — La Russie et l'Occident. Adaptation française d'André Prudhommeaux. Paris, Portes de France, 1946 ; in-12, 196 p., 155 fr.

Ce livre est une compilation d'articles publiés, voici bientôt un siècle, dans différents pays par Alexandre Herzen. L'ensemble forme une histoire politico-sociale et culturelle de la Russie. Comme « occidentaliste », l'auteur dépeint parfois la Russie impériale sous des couleurs trop sombres ;

mais comme il est aussi un « révolutionnaire », il s'en prend avec véhémence à la « réaction » occidentale. Le salut de l'Europe, à son sens, ne peut s'accomplir que par la substitution aux régimes autocratiques d'un régime libéral universel. — De toute évidence, depuis 1850, bien des bouleversements ont jugé et classé de plus brillantes utopies. A. L.

W. H. Chamberlin. — Storia della Rivoluzione russa. Turin' Einaudi, 1943 ; in-8, 2 vol. XII-579 + VIII-643 p.

Cette histoire a été publiée à New-York en 1935. La quatrième édition italienne témoigne de son succès sur le continent européen. L'auteur était depuis 1922 correspondant à Moscou du *Christian Science Monitor* et a pu suivre de près les événements qu'il raconte concernant la révolution et la guerre civile en Russie. Avec le concours de sa femme parlant le russe, il a compulsé les documents de l'époque dans les journaux et les publications officielles, et il a même eu accès aux archives de l'Académie russe et du ministère des Affaires étrangères de Prague. L'ouvrage est divisé en 41 chapitres : au quatorzième seulement les bolchevistes sont au pouvoir. Les précédents sont consacrés à des prodromes de la révolution, les suivants, à l'extension de la révolution aux provinces et à la guerre civile contre des généraux russes ou contre les alliés et les Polonais. Les cinq derniers font entrevoir l'évolution de la Russie vers le communisme intégral et la révolution mondiale. — L'exposé est clair, quoique, de l'aveu même de l'auteur, incomplet en plusieurs points à cause de la proximité des événements. L'auteur relate avec objectivité ce qu'il a vu et entendu, et écrit d'une façon vivante et attrayante. D. T. B.

Joseph-E. Davies. — Met een Opdracht naar Moscou. Amsterdam, De Bezige Bij, 1946 ; in-8, 437 p., Fl. 6,50.

Souvenirs d'une mission diplomatique en URSS, de novembre 1936 à Juillet 1938 (l'A. fut ensuite ambassadeur à Bruxelles pendant une période assez courte), M. Davies n'est pas un diplomate de métier ni un écrivain, mais un juriste et un homme d'affaire considéré à Moscou comme le type du capitaliste millionnaire. Il accepte ce poste délicat uniquement par curiosité pour la Russie soviétique et sollicité de publier ses souvenirs, il édite dans l'ordre chronologique les pièces officielles, les lettres de chancellerie, les lettres privées et les notes de ses agendas. Le style est un peu heurté (le traducteur néerlandais a corrigé ce défaut de l'original anglais) mais l'exposé est si sincère que le lecteur partage l'étonnement de ce citoyen du Nouveau Monde en découvrant un monde plus nouveau et plus inattendu encore. D. T. B.

Leo Magnino. — Pontificia Nipponica. Le relazioni tra la Santa Sede e il Giappone attraverso i documenti pontifici. Parte Prima (secc. XVI-

XVIII). (Bibliotheca Missionalis 5) Rome, Officium Libri Catholici, 1947 ; gr. in-8, XXIV-188 p.

Cette première partie des documents émanant du Saint-Siège et concernant le Japon commence par un Bref de Paul III de 1540 par lequel saint François-Xavier est envoyé aux Indes (il arriva au Japon en 1549) et finit par un Bref de Benoît XIV de 1748 qui nomme le saint missionnaire patron des Indes, territoire qui désignait alors tout ce qui est situé entre le Cap de Bonne-Espérance et l'Océan Pacifique. En tout il y a ici 96 pièces ; si l'on ignorait que — à partir des persécutions de 1597 qui devinrent toujours plus implacables — le Japon fut pendant plus de deux siècles fermé presque hermétiquement aux missionnaires, on ne s'étonnera pas de ce nombre relativement petit. D'autant plus admirable a été l'attitude des générations chrétiennes qui ont conservé leur foi pendant tout ce temps où elles ont vécu sans prêtres. Pour la recherche de la vérité, le Japon a dû passer par une épreuve douloureuse. Puisse l'Église lui donner des institutions qui n'y aient pas un caractère étranger, mais propre au pays ; que la mentalité, ses traditions et coutumes restent inviolables, pour autant qu'elles sont conciliables avec la loi divine. Le missionnaire n'est pas un apôtre d'une civilisation européenne, mais de Jésus-Christ. Ceci est le vœu du pape Pie XII et ces documents révèlent à celui qui sait les lire, l'âme même de l'Église. D. I. D.

Jules Leroy. — Mont-Cassin, Cité d'Humanisme occidental. Bruges, Beyaert, 1947 ; in-4, 84 p.

Cette élégante plaquette donne un aperçu de tout ce par quoi les fils de saint Benoît ont contribué à la préservation de la culture antique au moyen âge. Elle met en valeur, entre autres, le rôle humaniste des Benoît Biscop, Bède, Willibrord, Boniface, Alcuin et Paul Diacre. L'A. nous montre comment la transcription des œuvres des écrivains classiques, mouvement commencé avec Cassiodore, a passé aux mains des bénédictins, et plus spécialement des Anglo-Saxons, ou de l'abbaye de Fulda. Pour finir, un dernier chapitre nous esquisse un tableau de la renaissance carolingienne. On ne peut qu'apprécier la belle présentation typographique de ce volume, illustré de trois bonnes lithographies h. t. dues à la main de Léon Masson. D. M. H.

G. Ambroise. — Les Moines du Moyen Âge. Leur influence intellectuelle et politique en France. Paris, Picard, 1946 ; in-8, 248 p., 200 fr.

Avec la concision et la densité d'un manuel, cet ouvrage parcourt l'influence sur le monde extérieur qu'ont exercé ceux qui ont fait profession de s'en séparer ou d'en réformer les mœurs. Deux périodes distinctes, celle des moines (bénédictins), celle des Ordres mendiants. Tous les domaines impliqués sont sommairement passés en revue avec de nombreuses précisions de noms et de dates ; la philosophie, la politique, les répercussions politiques des courants religieux et les belles-lettres. D. M. F.

Religious Communities in the American Episcopal Church and the Anglican Church of Canada. Requested by the Committee of Religious Superiors. Compiled by the Poor Clares of Reparation and Adoration. West Park, N. Y., Holy Cross Press, 1945 ; in-12, VIII-132 p.

Il y a cent ans le Dr. Pusey fonda la première Communauté religieuse anglicane à Londres. Depuis, la vie monastique s'est développée comme un immense arbre. Nous avons dans ce livre sous nos yeux les trois choses suivantes : généralités sur le monachisme, l'histoire du monachisme et celui des cent ans de cette vie dans l'anglicanisme en particulier, et enfin, une nomenclature de la situation actuelle.

L'Ordre bénédictin anglican est florissant en Angleterre. Il a fondé une *cella* en Amérique. La pratique de la vie monastique semble y être la même que dans tout autre couvent de l'Ordre. Un petit détail : on récite Matines le soir, avec Laudes et l'on ne commence la vie qu'à 6.30 du matin et l'on se couche à 10.30 ; Prime commence la journée, accolée avec Tierce, la Messe et Sexte. — Il ne semble pas y avoir de Trappistes anglicans, mais il est manifeste que la sève est dans l'arbre et on ne peut que lui souhaiter de se développer dans la bonne direction. A.

A. Gemelli. — San Francisco d'Assisi e la sua « Gente Poverella ». Milan, Vita e Pensiero, 1946 ; in-8, 28 p.

L'éminent recteur de l'Université de Milan, après avoir publié il y a dix ans une première série d'études sur le franciscanisme, réunit en ce volume une seconde série de dix courts chapitres consacrés à dégager l'esprit de la spiritualité franciscaine : « copie la plus parfaite de N. S. J. C. en une personne humaine », cette copie n'a même pas perdu son caractère italien. Le fondement de cette spiritualité est profondément théologique. Cette spiritualité donne tout le charme des Fioretti, a inspiré la doctrine de saint Bonaventure et l'action de saint Bernardin de Sienne, « le franciscain accompli ». D. T. B.

Le Père Jacques, martyr de la charité. Témoignages présentés par le P. Philippe de la Trinité. Paris, Desclée de Brouwer, 1947 ; in-8, 508 p.

Comment exprimer ici en quelques lignes l'impression grandiose que provoque le magnifique ensemble de témoignages qu'a su recueillir et disposer le P. Ph. au cours de ces pages ? Ce qui frappe d'abord tous les lecteurs c'est cette sensation d'unité profonde de la vie de celui qui fut réellement et toute sa vie le martyr et le témoin de la charité. Cette unité puissante, calme et absolue, est par elle-même beaucoup plus remarquable que la réussite plus ou moins brillante qui a couronné les diverses œuvres entreprises au cours de cette vie. Que ce soit comme séminariste, comme surveillant au Havre, comme religieux carme, comme directeur de collège ou comme bagnard à Güsen, le P. Jacques est là, toujours le même dans sa volonté de don total de soi. — Mais pour ceux qui ont eu le bonheur

de le connaître et de l'approcher, quelle joie de le trouver si vivant, si vrai. Et quand on a vécu auprès de lui durant de longues années, on ne peut dire l'émotion que l'on a de découvrir dans toute sa profondeur une âme de cette envergure, un caractère de cette trempe, dont le rayonnement dynamique, presque tangible, frappait tous ceux qui l'ont connu. Encore une fois, beaucoup plus que les réalisations partielles, si grandes fussent-elles, c'est l'homme, c'est le saint que l'on admire chez le P. Jacques. C'est bien sa vie elle-même qui est toute entière un témoignage, et qui force le respect, l'admiration, et l'amour de tous et qui lui donne une valeur universelle. D. E. L.

Geoffrey Curtis CR. — William of Glasshampton. Friar, Monk, Solitary. Londres, S. P. C. K., 1946 ; in-8, XIV-176 p., 10/6.

Le « rite de l'ordination des prêtres » dans l'Église anglicane met beaucoup d'accent sur le devoir pastoral des ordinands. Et c'est ainsi qu'il s'est produit, peu à peu, un rétrécissement de la conception spirituelle et cléricale. Le Mouvement d'Oxford a réagi contre cette déformation et il existe aujourd'hui de nombreuses communautés religieuses correspondant à tous les besoins, comme la Société de *Cowley Fathers*, la Communauté de la Résurrection, Kelham, les bénédictins anglicans etc.

Dans le présent livre nous avons la biographie d'un grand homme de l'Église anglicane qui se sentit la vocation sacerdotale, religieuse et celle d'un solitaire ; non point de celle d'un ermite, vivant au milieu des bois parmi les loups et les biches et nourri par un corbeau, mais d'un solitaire qui crut que sa vocation était celle d'un homme ne vivant que pour Dieu seul. Et auprès de lui allait une multitude de fidèles en quête de consolation, d'aide et de conseils spirituels.

Des lettres qu'il a laissées, un épilogue-hagiographique et des illustrations sympathiques agrémentent ce beau livre. A.

Claude de Blesnay. — Vie de Pouchkine. Paris, Spes, 1946 ; in-12, 403 p.

On peut se demander si la société russe sous Alexandre I et Nicolas I fut bien telle que l'A. l'a dépeinte ; plus précisément, si certains traits n'ont pas été poussés jusqu'à la caricature et certaines qualités d'âme laissées dans l'ombre. Quoi qu'il en soit, cette biographie écrite avec ferveur est une bonne première approximation. L. L.

RELATIONS.

M. Searle Bates.— Religious Liberty. An Inquiry. The World Mission of Christianity. New-York-Londres, International Missionary Council, 1945 ; in-8, XVIII-604 p., 3.50 dl.

C'est une entreprise bien hardie d'écrire un livre sur la liberté et surtout

sur la liberté religieuse. Mais l'A. est américain, professeur et parle beaucoup de langues, y compris le japonais, le chinois et le russe. Il a beaucoup voyagé et, sur invitation du *Missionary Council* il s'est attelé à cette tâche impressionnante. A vrai dire il ne s'agit pas ici de la liberté, ni même de la liberté religieuse, mais bien plutôt d'une liberté politique. L'A. essaye bien de définir la liberté (p. 295-373) mais on constate vite qu'il ne peut qu'esquisser certaines lignes et il refuse d'aborder le problème d'une manière plus profonde. Sa documentation est vaste pourtant. Il est d'autant plus curieux qu'il semble totalement ignorer la première autorité en cette matière de liberté religieuse, à savoir la *Légende du Grand Inquisiteur* de Dostoevski.

Le gros du livre enregistre la façon dont les divers gouvernements actuels entendent garantir — ou empêcher — la pratique de la liberté de conscience. Les deux derniers chapitres sont consacrés à des « propositions concrètes » : façon toute empirique de solutionner un problème, mais qui contient des « arrangements pratiques ». A.

Clarence Tucker Craig. — The Challenge of Our Culture (The Interseminary Series I), XI-205 p.

Randolph Crump Miller. — The Church and Organized Movements (Même coll. II), VIII + 255 p.

Kenneth Scott Latourette. — The Gospel, the Church and the World (Même coll. III) p. XVI - 229 p.

O. Frederick Nolde. — Toward World-Wide Christianity (Même coll. IV), XI-263 p.

Robert S. Bilheimer. — What Must the Church do ? (Même coll. V) XI-148 p. with a Forword by Henry P. van Dusen, New-York, Harper, 1947 ; in-12.

Ces cinq volumes ont été écrits par une équipe de théologiens et de penseurs américains afin de faciliter et préparer des réunions où des sujets d'un intérêt commun et actuel seraient discutés par des étudiants des séminaires. Mais, au delà de cet objet immédiat ils s'adressent à tous ceux qui dans le monde moderne se rendent compte de trois conditions de la vie chrétienne, à savoir : 1° quel est la situation spirituelle caractéristique du monde chrétien contemporain ? 2° proclamer à nouveau avec force le message du christianisme et la réponse qu'il donne aux problèmes qui se posent et 3° préciser quelles tâches le christianisme œcuménique assigne aux diverses parties qui font leur unité dans le protestantisme. Chaque volume a donc son caractère propre tout en se pliant à une ligne commune de pensée. La liste des écrivains de ce groupe se trouve en appendice dans tous les cinq volumes. Nos lecteurs en connaissent plusieurs, dont par exemple O. F. Nolde. A.

Manfredo Baronchelli. — Ecumenismo Cattolico. Commento all' Ottava per l'Unità. (Hodierna). Éd. augmentée et remaniée. Bergame, S. E. S. A., 1947 ; in-12, 228 p.

Le petit volume dont nous n'avons pas la première édition (parue pendant la guerre ?) veut être un commentaire pour aider le catholique italien à prier intelligemment l'Octave de l'Unité. Il englobe donc non seulement les principales dissidences chrétiennes, mais encore les mondes juif et païen. Nécessairement superficiel, il est irénique en intention. Un vrai spécialiste de la chose aurait probablement fait mieux. D. C. L.

Nils Karlström-Kristna samförstandssträvanden under världskriget 1914-1918 med särskild hänsyn till Nathan Söderbloms insats. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1947 ; in-8, XVI-724 p. 18 cour. suéd.

Cette thèse considérable a été soutenue à Upsal en mars 1947 par celui qui fut un moment secrétaire de N. Söderblom. Elle retrace d'abord les différents efforts qui ont rapproché les chrétiens entre 1815 et 1914 (suivant trois « lignes » : religieuse-personnelle, ecclésiastique, pratique) ; puis S. occupe le centre de la scène et sa biographie nous montre comment il a été préparé et conduit aux tâches œcuméniques. Alors seulement (p. 247 ss.) nous voyons quel rôle a joué, pendant cette première guerre mondiale où la Suède était neutre, cet archevêque d'Upsal sacré le 8-11-14, quelles furent ses initiatives, soit pour créer un mouvement d'idées en faveur de la paix, soit pour préparer, en vue de temps plus favorables, une grande conférence internationale chrétienne.

Il y aurait énormément à dire au sujet de cette thèse. Souhaitons au moins que l'auteur ne tarde pas trop, comme il l'avait d'abord projeté, à pousser jusqu'en 1925 la préhistoire du mouvement œcuménique. Ce qu'il en dit nous fait mieux comprendre à quel point les problèmes sociaux et internationaux impliqués dans la guerre ont conditionné la préparation de la conférence de Stockholm et pesé ensuite sur le mouvement qui y prit naissance. Quant à S. lui-même, son action comme promoteur de l'unité chrétienne apparaît ici en bonne lumière. Tout le préparait à rassembler ainsi les hommes, mais ce n'était pas un dogmaticien. Il s'est défendu contre le P. Pribilla d'avoir voulu constituer un bloc antiromain : je dirais plutôt, d'après ce qu'on voit ici, qu'il n'a tout d'abord pas songé à Rome, et que plus tard le refus de Rome l'a vivement blessé ; d'où certains textes où il est difficile de le voir ouvrir les bras à Rome. Quoi qu'il en soit, laissons l'avenir juger en quelle mesure son rôle aura été une providentielle préparation de l'Unité.

Le travail du Docent Karlström emporte l'admiration par son sérieux. Il met en place une masse énorme de faits, de noms et de dates. Il utilise une documentation immense. Les grands traits pourraient en être appuyés davantage, mais il se lit sans difficulté. Le lira-t-on en suédois ? Souhaitons une traduction du début et un résumé de la suite.

fr. L.-M. Dewailly, O. P.

Bernard Devismes. — Unité religieuse-Unité nationale. De l'évan

gélisme à la révocation de l'édit de Nantes, Paris, Perrin, 1946 ; in-8, 430 p., 180 frs.

Entre la tendance unificatrice en politique, de certains esprits amoureux de l'ordre et concentrée jadis en France dans la formule « Un roi, une loi, une foi » et, d'autre part, la tendance libérale qui risque de tomber dans l'extrême d'accorder autant de droits à l'erreur qu'à la vérité, entre ces deux politiques les hommes oscillent toujours. Une des périodes les plus caractéristiques fut la discussion entre protestants et catholiques est particulièrement tout ce qui se centre autour de l'Édit de Nantes. L'A. montre les sources et aboutissants de ces querelles religieuses avec beaucoup de compétence et d'impartialité. Royaliste et catholique convaincu, il a demandé à M. Creissels, potestant et républicain invétéré, d'écrire la Préface de ce livre. L'esprit dans lequel est composé le tout est un signe réjouissant des rapports nouveaux qui existent entre les chrétiens, qui, s'ils n'ont pas encore abouti à l'Unité religieuse, sont déjà arrivés à une conception forte de l'Unité nationale. A.

Henry R. T. Brandreth. — Episcopi vagantes and the Anglican Church. Londres, S. P. C. K., 1947 ; in-8, 80 p., 6/6.

Le volume est, comme le dit le chanoine J. A. DOUGLAS, son premier inspirateur, un *Who's who* des *Episcopi vagantes* (c'est-à-dire de ceux qui, croyant posséder l'ordre épiscopal, ne font partie d'aucune communauté chrétienne ou bien président des « ecclésioles ») qui ont vagabondé dans les pays anglo-saxons pendant les soixante dernières années pour y ordonner ceux qui doutaient de la validité de leurs Ordres. Les chapitres III à XII énumèrent, avec des commentaires utiles, les différentes « successions épiscopales » se rattachant tantôt à l'Église vieille-catholique d'Utrecht, tantôt à quelque hiérarchie orientale, seule l'origine du *Order of Corporate Reunion* sur lequel le P. B. nous promet une étude, restant mystérieuse.
Dans le ch. II, l'A. discute, en adoptant une position intermédiaire entre l'occidentale, dite augustinienne, et l'orientale, dite non-augustinienne, le problème de la validité des Ordres conférés par les *Vagantes* et qui fut pour beaucoup dans leur pullulation. Depuis la condamnation des Ordres anglicans en 1896, les doutes des ministres anglicans sur la validité de leurs Ordres ont, paraît-il, diminué, fait qui a diminué la demande pour des ordinations *vagantes* et, comme contrecoup, a raréfié les « ordinateurs », lesquels, nous dit-on, ne seront plus bientôt qu'un pittoresque souvenir.
Le volume qui apporte du nouveau, est muni d'une bibliographie, d'un Index et quelques documents *fac simile*. D. C. L.

Henry R. T. Brandreth. — The Oecumenical Ideals od the Oxford Movement. Londres, S. P. C. K., 1947 ; in-8, 90 p., 7/6.

L'A. réunit dans ce volume des articles qu'il avait publiés naguère dans la revue *Reunion*, et donne ainsi une idée d'ensemble d'une doctrine sur la catholicité de l'Église, cœur de l'idéal œcuménique du Mouvement

d'Oxford, et des tentatives pour la faire dévier tantôt à droite (Rome), tantôt à gauche (Églises libres) ou bien dans une direction antiromaine.

L'A. lui-même est un admirateur et un défenseur de cette doctrine. Il reste beaucoup à faire, conclut-il, pour que celle-ci prenne corps tant en Occident qu'en Orient, mais « une torche a été allumée qui ne s'éteindra pas, par la grâce de Dieu » (p. 88). Ici encore le P. B. promet une publication sur F. G. LEE, fondateur du *Order of Corporate Reunion*. Le volume contient des indications bibliographiques précieuses et un Index des noms propres. D. C. L.

John V. Simcox, Warren Sandell, Raymond Winch. — Is the Catholic Church a Secret Society ? A Correspondance with the late Cardinal Hinsley and others about Parental Rights. Londres, Watts, 1946 ; in-12, 60 pages, 2/-.

Il y a quelques années, dans l'Église anglicane de Grande Bretagne, un cri d'alarme se fit entendre. Constatant l'influence toujours grandissante de l'Église catholique romaine, un écrivain anglican se demandait ce qui arriverait si le protestantisme libéral devenait une minorité et le catholicisme une majorité, et si cette majorité introduirait dans la libre Angleterre des méthodes de dirigisme totalitaire et les règles d'une société secrète, c'est-à-dire ce qu'il se plaisait d'appeler des « abus de pouvoirs ».

Aujourd'hui, dans cette petite brochure, un problème parallèle est posé avec vigueur, par un ancien professeur de Droit Canon au Grand Séminaire S. Edmund de Ware. L'A. publie son problème et toute la documentation y afférente, dans les Presses Rationalistes de la Libre Pensée.

Voici le fond du problème : En 1942-43 la campagne pour sauver les écoles à esprit religieux battait son plein, contre l'école unique. Le cardinal archevêque de Westminster défendait ses écoles catholiques, mais, élargissant son thème, il défendit en même temps toutes les écoles croyantes, y compris bien entendu les écoles anglicanes. C'est cette largeur de vue qui excita l'auteur de la présente brochure à entrer en lice.

L'A. communique ses vues à Arnold Lunn, converti récemment au catholicisme. Cet auteur a si maladroitement défendu le catholicisme que l'A. écrivit a son supérieur de Séminaire. Le ton est déjà aigri et les réponses deviennent de plus en plus sèches et rares. L'A. inonde alors la Presse de ses lettres, jusqu'à ce que l'on refuse d'insérer sa prose fulgurante, pittoresque et vengeresse. Sans désemparer, il écrit alors aux cardinaux qui finissent aussi par ne plus répondre. Enfin il saisit le Saint Office, mais ne reçoit pas non plus de réponse. Il en conclut qu'il n'y a pas d'arguments valables contre lui, qu'il a raison et tous les prélats ont tort. Au fond de tout cela il y a un vrai problème se rapportant à l'Union des Églises ; il mériterait, par suite d'être examiné de près. A.

IMPRIM. J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*

COMPTES RENDUS

IMPRIM. J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*

Irénikon

TOME XXII

1er Trimestre. 19

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE